ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ

ಸಂಪುಟ ೧೪ ಸಂಚಿಕೆ ೦೧

ಜನವರಿ–ಜೂನ್ ೨೦೦೮



ಪ್ರಸಾರಾಂಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ

ಸಂಪಾದಕ

ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ



ಪ್ರಸಾರಾಂಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

Kannada Adhyayana
Bi-Annual, Vol. XIV, Issue-1, January-June 2008

Edited by
Dr. Amaresha Nugadoni
Reader
Department of Kannada Literature Studies
Kannada University, Hampi
Vidyaranya 583 276

Published by
Dr. A. Mohana Kuntar
Director, Prasaranga
Kannada University, Hampi
Vidyaranya 583 276

Pages : viii + 188 , Price : Rs. 50/-
www.kannadauniversity.org

ಅರ್ಧವಾರ್ಷಿಕ ಪತ್ರಿಕೆ, ಸಂಪುಟ ೧೪, ಸಂಚಿಕೆ ೧, ಜನವರಿ-ಜೂನ್ ೨೦೦೮

ಪ್ರಕಾಶನ
ಡಾ. ಎ. ಮೋಹನ ಕುಂಟಾರ್
ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

ಬಿಡಿ ಪ್ರತಿ ಬೆಲೆ	:	ರೂ. ೫೦.೦೦		
ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ	:	ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ	ರೂ.	೮೦.೦೦
		ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ	ರೂ.	೧೦೦.೦೦
ತ್ರೈವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ	:	ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ	ರೂ.	೨೦೦.೦೦
		ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ	ರೂ.	೨೫೦.೦೦

ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ : **ಕೆ.ಕೆ. ಮಕಾಳಿ**
ಅಕ್ಷರ ಸಂಯೋಜನೆ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಗಣಕ ಕೇಂದ್ರ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ಮುದ್ರಣ
ಸ್ಕ್ಯಾನ್ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು

ಸಂಪಾದಕೀಯ

ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅತಿಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚಳುವಳಿಯೆಂದು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳುವಳಿಯೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ವಚನಕಾರರ ಮೇಲೆಯೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿ, ವಚನಕಾರರನ್ನು ಕುರಿತು ಅನ್ಯಭಾಷೆ, ಅನ್ಯದೇಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಚಳುವಳಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇನ್ನೂ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎಂ.ಫಿಲ್. ಹಾಗೂ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಕಾಲಾವಧಿಯು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಹಬ್ಬಿದೆ. ವಚನೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಕಾಲದ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಯಿತು. ಪುರಾಣಗಳು, ಸಂಕಲನಗಳು, ಸಂಪಾದನೆಗಳು, ಟೀಕುಗಳು ಮುಂತಾದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ರೂಪಾಂತರದಲ್ಲಿ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಲಿಂಗಾಯತ, ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಂತೆ, ವಚನಕಾರರ ಜಾತಿ, ಕಸುಬಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳಾದರೂ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಗಂಭೀರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಾಗ ಸಿಗುವ ಫಲಿತಗಳು ಬೇರೆ. ಹರಿಹರ, ಚಾಮರಸ, ಭೀಮಕವಿ, ಸಿಂಗಿರಾಜ ಮುಂತಾದವರ ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿದಾಗ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಡೆದ ರೂಪಾಂತರ ಅಥವಾ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಬಗೆಯನ್ನು, ಕಾಲದ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಂಡ ವಿಧಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ, ಆಗ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳು', 'ಲಿಂಗಲೀಲಾ ವಿಲಾಸ ಚಾರಿತ್ರ', 'ಏಕೋತ್ತರ

ಸ್ಥಲ', ಸ್ಥಲಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಮರುಜೋಡಿಸಿರುವ ಸಂಕಲನಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ವಚನಸಾಹಿತ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಕೊಡೇಕಲ್ಲು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಗೋಣಿಬಸವ ಮುಂತಾದ 'ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ'ಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ, ವಚನಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ, ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ, ವಿಜಯನಗರ ರಾಜ್ಯದ ಅರಸ ಪ್ರೌಢದೇವರಾಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಂಪೆಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಸಂಘಟನೆ, ವಚನ ಸಂಕಲನ, ಸಂಪಾದನೆ ಕೆಲಸಗಳು ರಚನೆಯಾದ ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕೊಡೇಕಲ್ಲು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನವಾದ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕೊಡೇಕಲ್ಲು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಪಾದನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯಧಾರೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿಲ್ಲ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಯ ಫಲವಾಗಿ ನಂತರ ಹುಟ್ಟಿದವು ಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ. ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಲದು. ಒಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರೆ ಉಳಿದವುಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಾಕೆಂದರೆ, ವಚನಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಥವಾ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ವಚನೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದೆ, ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ವಾದವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಹರಿಹರ, ಚಾಮರಸ, ಭೀಮಕವಿ, ಸಿಂಗಿರಾಜ ಮುಂತಾದವರು ವಚನಕಾರರನ್ನು ದೈವತ್ವಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿ ಪುರಾಣದ ನಾಯಕರನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದರು. ವೀರಶೈವೀಕರಣ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಗಳು, ಸಂಕಲನಗಳು, ಟೀಕುಗಳು ರೂಪಗೊಂಡವು. ಇವು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸತ್ವವನ್ನು ಮಂದುವರಿಸದೆ, ಭಿನ್ನ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿದವು ಎಂಬ ವಾದವಿದೆ. ಇದು ನಿಜ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮುಂದುವರಿಸಲೆಂಬಂತೆ, ಕೊಡೇಕಲ್ಲು ಬಸವಣ್ಣ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮುಂತಾದವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ, ಬದಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದ ಈ ಕವಲುಗಳೂ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಪಂಥಗಳಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದವು. ಹೀಗಿರುವಾ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯು, ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ, ಅದೇ ಸತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಮುಂದು ವರಿಯಲು ಒಂದು ಕಡೆ ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಬೇರೊಂದು ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಒತ್ತಡಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು, ಹರಿಹರ, ಚಾಮರಸ, ಶಿವಗಣ ಪ್ರಸಾದಿ ಮಾಹಾದೇವಯ್ಯ ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಯಿತು. ಯಾವುದೇ ಮಹತ್ವದ ಚಳುವಳಿ ಇರಲಿ

ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದ್ದು ವಿರಮಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಮಾತ್ರ ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಪರಿಣಾಮಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಇರಬೇಕು. ವಚನಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ ವಿರಮಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಮುಂದಿನ ಹಲವು ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇದ್ದರೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಮಗ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತಿದೆ.

ವಚನೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಎರಡು ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಕವಿಗಳು ನಡೆದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಶಿವಗಣ ಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನ 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ', ಚಾಮರಸನ 'ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ'ಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನೇ ನಾಯಕ. ಮುಂದಿನ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಭೀಮಕವಿ, ಸಿಂಗಿರಾಜ ಮುಂತಾದವರು ಬಸವಣ್ಣನ ಮೇಲೆ ಪುರಾಣ ರಚಿಸಿದರೆ, ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮಠಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಪಂಥಗಳು ಬೆಳೆದವು. ಈ ಪಂಥಗಳು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಏನೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಭಾವಿಗಳು, ಅವಧೂತರು, ತತ್ವಪದಕಾರರು, ಆರೂಢರು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದೇನೋ. ಇವರೆಲ್ಲ ಸಂಕರಗೊಂಡವರು. ಅಂದರೆ, ಸೂಫಿತತ್ವ, ನಾಥತತ್ವ, ಶಾಕ್ತತತ್ವ, ಗುರುತತ್ವ, ಸಾಂಖ್ಯತತ್ವ ಮುಂತಾದ ತತ್ವ, ಪಂಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡವರು. ಯೋಗವನ್ನು ಬದುಕಿನ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಸಾಧನೆಗೆ ಒಂದು ದಾರಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ೧೭, ೧೮, ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರವೇ ಈ 'ಸಂಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ತತ್ವಪದಕಾರರನ್ನು ಕವಿಗಳು, ಯೋಗಿಗಳು, ಅನುಭಾವಿಗಳು, ಅವಧೂತರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆರೂಢ, ನಾಥ, ಸೂಫಿ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೆಂದು ಯಾರನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ೧೭ ರಿಂದ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕಾಲವನ್ನು 'ಸಂಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಕಾಲವೆಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದೇನೋ.

ಈ ತತ್ವಪದಕಾರರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಎಂಬುದು ಇರಲಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಮಠಮಾನ್ಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆಯಿತ್ತು. ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಮಾನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಿತ್ತು. ಪುರಾಣಗಳು ರಚನೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಇದರ ಪ್ರಮಾಣ ಕಡಿಮೆ. ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಆಳ್ವಿಕೆ ಶುರುವಾದ ಬೆನ್ನಲ್ಲೇ ಕನ್ನಡದ ಬಳಕೆಯೂ ಕಮ್ಮಿಯಾಯಿತು. ಉತ್ತರ ಹಾಗೂ ಹೈದರಾಬಾದು ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮರಾಠಿ, ತೆಲಗು, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಉತ್ತರದಿಂದ ಬಂದ ಸೈನಿಕರು, ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು, ಸೂಫಿಗಳು, ಕಸುಬುದಾರರು ಮುಂತಾದವರು ಆಡುತ್ತಿದ್ದ ಅರಬ್ಬಿ, ಫಾರಿಸಿ, ಪುಸ್ತು ಭಾಷೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡವು. ಐದಾರು ಭಾಷೆಗಳು

ಸೇರಿಕೊಂಡು ದಖನಿ ಹುಟ್ಟಿತು (ಇದು ಉರ್ದು ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು). ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ, ತೆಲಗು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಯಾವೊಂದು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ೧೭ ರಿಂದ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಇಳಿಮುಖ ವಾಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಕೂಡ ಸಂಕರವಾಯಿತು. ಈ ಸಂಕರಗೊಂಡ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತತ್ವಪದಕಾರರು ಬಳಸಿದರು; ಹಾಡಿದರು. ತತ್ವಪದಗಳ ಭಾಷೆ ಆಡುಮಾತಿನ ನುಡಿಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಹಲವು ಭಾಷೆಗಳ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು, ಮೌಖಿಕವೇ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪುನರ್‌ರೂಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ವಾತಾವರಣ ಈ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸಮುದಾಯಗಳ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದ ತತ್ವಪದಕಾರರು, ಸಮುದಾಯದ ಆಡುನುಡಿಯನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡಿದರು.

ತತ್ವಪದಕಾರರನ್ನು ಅವರ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾತಿಯ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುವುದು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೋಟ್ನಹಳ್ಳಿ ಹಸನಸಾಹೇಬನನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸಹಜ. ಆತನ ತತ್ವಪದಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯಿತ ಧರ್ಮದ ತತ್ವಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಸರಳ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಂದ ತತ್ವಪದಕಾರರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಉಚಿತವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಕರಗೊಂಡ ಭಾಷೆ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕೊಳ್ಳಬಾಕು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎದುರು, ಕೋಮುವಾದದ ಎದುರು, ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎದುರು ತತ್ವಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವಿಷಯಗಳು ಅವರವರ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಪೂರ್ಣ ಅಧ್ಯಯನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

'ಕನ್ನಡದ ಅಧ್ಯಯನ'ದ ಈ ಸಂಚಿಕೆಗೆ ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ, ಸಂಚಿಕೆ ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ನೆರವಾದ ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಶ್ರೀ ತುಕಾರಾಮ್ ಅವರಿಗೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ನಿರ್ದೇಶಕರಿಗೆ, ಸಹಾಯಕ ನಿರ್ದೇಶಕರಾದ ಶ್ರೀ ಜೈನುಲ್ಲಾ ಬಳ್ಳಾರಿ ಅವರಿಗೆ, ಕಲಾವಿದರಾದ ಶ್ರೀ ಕೆ. ಕೆ. ಮಕಾಳಿ ಅವರಿಗೆ, ಡಿ.ಟಿ.ಪಿ. ಮಾಡಿದ ಶ್ರೀ ಜೆ. ಬಸವರಾಜ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಸಂಪಾದಕನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಡಾ. ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ

ಪರಿವಿಡಿ

೧

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕತೆಗಾರನಾಗಲು ಮಾಡಿದ ಸಾಹಸ

ಶ್ರೀ ಯಶವಂತ ಚಿತ್ತಾಲ

ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ಬನವಾಸಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಆದಿ ಕವಿ ಪಂಪನ ಹೆಸರಿನ ಈ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯು ಅದೇ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹನೇಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ನನಗೆ ದೊರಕುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಶುಭ ದಿನ ನನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಖುಶಿಯ ಹಾಗೂ ಸಂಭ್ರಮದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಬನವಾಸಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕದಂಬೋತ್ಸವದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇದೇ ತಿಂಗಳ ೧೭ರಂದು ನನಗೆ ಪ್ರದಾನಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ನನ್ನ ವಯಸ್ಸು, ಅಷ್ಟೊಂದು ಸದೃಢವಲ್ಲದ ಆರೋಗ್ಯ ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಬನವಾಸಿಯವರೆಗಿನ ದೂರದ ಪ್ರವಾಸ ಕೈಕೊಳ್ಳಲು ನನಗೆ ಧೈರ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಾಕವಿಯ ಜನ್ಮ ಸ್ಥಾನದ ಪವಿತ್ರ ನೆಲದಲ್ಲೇ ನಿಂತು ನನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ನೀಡಿದ ನನ್ನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನರ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಸೌಭಾಗ್ಯದಿಂದ ವಂಚಿತನಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಬಗೆಗೆ ನನಗಿರುವ ನೋವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನನ್ನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನ ನನ್ನ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಆಶಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ ಅದರಲ್ಲೂ ನನ್ನ ಹುಟ್ಟೂರಾದ ಹನೇಹಳ್ಳಿ ಬರೇ ನೆಲದ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ನನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅದರ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರಂತರ ವಾದ ಜೀವಸೆಲೆಯಾಗಿ ನಿಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಆಗಿವೆಯೆಂದು ನಾನು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ. ನನ್ನ ಬಾಲ್ಯವನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿದ ಎಂಕು, ಮಾರ್ಕಂಡಿ, ಗಿರಿಯಣ್ಣ, ಹೊನ್ನಪ್ಪ, ಪರಮೇಶ್ವರಿ, ಸಾವೇರ, ಬುಡಣಸಾಬ, ಉತ್ತುಮಿ, ಪಾರೂ ಇವರೆಲ್ಲ ಈ ನೆಲದವರು. ನನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಲವು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ನಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಇವರೆಲ್ಲರ ದಿವ್ಯ ನೆನಪಿಗೆ ನನ್ನ ಇತ್ತೀಚಿನ 'ಲಬಸಾ' ಸಂಗ್ರಹ - 'ದಣಪೆಯಾಚೆಯ ಓಣಿ'- ಮುಡಿಪಾಗಿದೆ. ನನ್ನ ಸಮಗ್ರ ಕತೆಗಳ ಬೃಹತ್ ಸಂಪುಟ ನನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯ ಹನೇಹಳ್ಳಿಗೆ ಮುಡಿಪಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಸುಮುಹೂರ್ತ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು 'ಹನೇಹಳ್ಳಿ-ಬನವಾಸಿ'ಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಾಗಿ ನೆನೆದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ಜನಕ್ಕೆ ಇದೋ ನನ್ನ ಸಾವಿರ ವಂದನೆಗಳು!

೨

ನನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಒದಗಿಸಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ನನ್ನ ಕರ್ಮ ಭೂಮಿಯಾದ ಮುಂಬಯಿ. ಕಳೆದ ಅರವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘ ಕಾಲ ಮುಂಬಯಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಬರೆಯುತ್ತ ಬಂದ ನನಗೆ ನನ್ನ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಮುಂಬಯಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ, ಹುಟ್ಟೂರು ಹನೇಹಳ್ಳಿ ನನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆಯಾದರೂ, ನನ್ನ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲ ಕತೆ- 'ಬೊಮ್ಮಿಯಿ ಹುಲ್ಲು ಹೊರೆ'ಯೊಂದೇ ನನ್ನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ನೆಲದ ಮೇಲೇ ಕುಳಿತು ಬರೆದುದಾಗಿದೆ. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಕತೆಗಳು, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮುಂಬಯಿಯಲ್ಲಿ ಸಮುದ್ರ ದಂಡೆಯ ಮೇಲಿನ ಮನೆಯೊಂದರ ಸೋಫಾದ ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಬರೆದವುಗಳು! ಬರವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಂಬಯಿ ನನಗೆ ತುಂಬಾ ಪ್ರಚೋದಕವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ. Creatively very provocative ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ 'ಬರೆ ಬರೆ'ಯೆಂದು ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದ್ದು ಈ ಮುಂಬಯಿಯೇ ಎನ್ನಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತವರು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಜರುಗದೇ ಉಳಿದ 'ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪ್ರದಾನ' ಸಮಾರಂಭ ಈಗ ನನ್ನ ಕರ್ಮ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದದ್ದು ನೋಡಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಒದಗಿಸಿ ತಂದ - ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರದಾನಿಸಲೆಂದೇ ದೂರದಿಂದ ಬಂದ ಪ್ರೊ. ಜವರೇಗೌಡ ಅವರಿಗೆ, 'ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಇಲಾಖೆಯ ಪದಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ, ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸರ್ಕಾರದ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗಳಾದ ವಿಠ್ಠಲಮೂರ್ತಿ ಅವರಿಗೆ, ಇಲಾಖೆಯ ನಿರ್ದೇಶಕರಾದ ಮನುಬಳಿಗಾರ ಅವರಿಗೆ, ಸಭಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ನೆರೆದಿರುವ ನಿಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೆ ನಾನು ಅತ್ಯಂತ ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಕನ್ನಡದ ತಾಯಿ ನೆಲದಿಂದ ದೂರವಾದ ಮುಂಬಯಿಯಲ್ಲಿ ತೀರ ಒಬ್ಬಂಟಿಯಾಗಿ ನನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಾನು ಎಂಬಂತೆ ಬರೆಯುವುದೇ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟ ನನಗೆ ನಿಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಸದಾಶಯದ, ಸದ್ಭಾವನೆಯ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದೇ ನನ್ನ ಆಯುಷ್ಯದ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸುದೀರ್ಘ ಬರವಣಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮುಂಬಯಿ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ನನ್ನ ಸಾವಿರ ಪ್ರಣಾಮಗಳು.

೩

ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಈವರೆಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ ನನ್ನನ್ನು 'ಪಂಪ ಪ್ರಶಸ್ತಿ'ಗೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿದ 'ಸಮಿತಿ'ಯ ಎಲ್ಲ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ: ನಾನು ಆಯ್ಕೆಯಾದ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿದದ್ದೇ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ವಿವಿಧ ಎಡೆಗಳಿಂದ ಸಾಗರದಾಚೆಯಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಟೆಲಿಫೋನ್ ಮೇಲೆ ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ ಅಭಿನಂದಿಸಿ ಶುಭಕೋರಿದ ಗೆಳೆಯರಿಗೆ, ಅಭಿಮಾನಿಗಳಿಗೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ, ಅಭಿರುಚಿಯುಳ್ಳ ನಾಡಿನ ಪ್ರಮುಖ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶೇಷ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಸಹೃದಯರಿಗೆ, ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಸಂಪಾದಕರಿಗೆ ನನ್ನ ಹಾರ್ದಿಕ ವಂದನೆಗಳು.

೪

ಆನಂದಾತಿಶಯದಿಂದ, ಧನ್ಯತೆಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಎದೆ ತುಂಬಿ ಬಂದಿರುವ ಈ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಣ ಮಾಡಲಾರದವನಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲವೇನೋ. ಭಾಷಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಿರುತ್ತದೆ. ಖುಶಿಗೆ ವಿಷಯ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆಸಕ್ತಿ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು. ನನಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಇದ್ದದ್ದು, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ. ನಂಬಿಕೆ ಇದ್ದದ್ದು ಸೃಷ್ಟಿ ಕಾರ್ಯದ ಒಳ್ಳೆತನದಲ್ಲಿ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾರ್ಯ ಎನ್ನುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷಣ ಮಾಡುವ ಬದಲು ಲೇಖಕನಾಗಲು ಬೇಕಾಗುವ ಯಾವ ಒಂದು ಯೋಗ್ಯತೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಹಳ್ಳಿಯ ಮುಗ್ಧನೊಬ್ಬ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕತೆಗಾರನಾಗಲು ಮಾಡಿದ ಸಾಹಸದ ಕತೆಯನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮನಸ್ಸಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಗೂ ಸಣ್ಣ ಕತೆ ನನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಜಾಯಮಾನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿದ ಮಾಧ್ಯಮ ತಾನೇ! ಕತೆ ಮೊದಲೊಮ್ಮೆ ಹೇಳಿದ್ದೇ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆನೆಯುವಾಗ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಸ ಮೆರುಗು ಬಂದೀತು ಎಂದು ಆಶಿಸುತ್ತೇನೆ.

೫

೧೯೪೯ರಲ್ಲಿ ಕಾರವಾರ ಸಮೀಪದ ಬಾಡ ಎಂಬ ಸಣ್ಣ ಊರಿನ ಹಾಯ್‌ಸ್ಕೂಲಿನಲ್ಲಿ ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಮಾತಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಕನಾಗಿದ್ದೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಗಣಿತ ಮ್ಯಾಟ್ರಿಕ್ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ನಾನು ಕಲಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವಿಷಯಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ಕಲಿಸುತ್ತಿದ್ದದ್ದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಾಗಿದ್ದರೂ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳೆಲ್ಲ ಕೊಂಕಣಿ ಮಾತೃಭಾಷೆಯವರಾದ್ದರಿಂದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಕಲಿಸಿದ್ದು ತಿಳಿಯದೇ ಹೋದಾಗ ಕೊಂಕಣಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೋಗಲಿ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಗಳೂ ಕಿವಿಯ ಮೇಲೆ ಬೀಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದ್ದ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಿನ ಮಧ್ಯಾಹ್ನ, ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ನಿದ್ದೆ ತಿಳಿದೆದ್ದು ಕೂತವನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ 'ಕತೆ ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಕೊಂಡು ಕುಳಿತಲ್ಲಿಂದ ಎದ್ದೆ. ಪೆನ್ನು ಹಿಡಿದು ಬರೆಯಲು ಕೂತೆ. ಬರೆದೆ. ಬರೆದದ್ದು ಕತೆಯೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ತೋರಿಸದೇ ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳದೇ ಗುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಿರ್ಸಿಯ ಒಂದು ವಾರ ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ಕಳಿಸಿ ಬಿಟ್ಟೆ. ಕತೆ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತೋ: ಖ್ಯಾತ ಕವಿ ಗಂಗಾಧರ ಚಿತ್ತಾಲರ ತಮ್ಮನು ಕತೆ ಬರೆದದ್ದು ಹೌದು. ಪ್ರಕಟವಾಗಲಿಲ್ಲವೋ: ಅವನು ಕತೆ ಬರೆದಿರಲೇ ಇಲ್ಲ!!! ಆದರೆ ಅದ್ಭುತ ಪವಾಡ ಎನ್ನುವಂತೆ ಕತೆ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು! ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಂಪಾದಕರು ಕತೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಬರೆದ ಪತ್ರದ ಜೊತೆಗೆ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಕೆಳಗೆ ಮುದ್ರಿತವಾದ ಲೇಖಕ - 'ಯಶವಂತ ಚಿತ್ತಾಲ' - ಈ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ನನಗಾದ ಖುಶಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಲ್ಲೇ ಕುಣಿದು ಬಿಟ್ಟೆ. ಕತೆ ಬರೆಯುವ ನನ್ನ ಉಮೇದು ಈ ಕುಣಿತದಲ್ಲೇ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಿರಬಹುದೆ?

ನನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರೇರಣೆ ಏನೇ ಇರಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಕಳೆದ ಅರವತ್ತು ವರ್ಷಗಳನ್ನು ದೀರ್ಘಕಾಲದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಸೃಜನಶಕ್ತಿಯ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು,

ನನ್ನ ಬದುಕಿಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥ ತಂದು ಕೊಟ್ಟು, ಕೃತಾರ್ಥತೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದದ್ದು ಮಾತ್ರ ನನಗಿನ್ನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಂಥದ್ದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಯಾವ ಒಂದು ಯೋಗ್ಯತೆಯೂ ನನ್ನಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ನಿಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಹಾಗೆ :

ಕನ್ನಡ ನನ್ನ ಮಾತೃಭಾಷೆಯಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡ ಕಲಿತದ್ದು ಮ್ಯಾಟ್ರಿಕ್‌ವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಕೂಡಾ ಕಲಿಕೆಯ ಒಂದು ವಿಷಯವಾಗಿ.

'ಇಂಟರ್' ಪರೀಕ್ಷೆಯ ನಂತರ ಕಲಿತದ್ದು ಮುಂಬಯಿಯಲ್ಲಿ, ಅಮೇರಿಕೆಯಲ್ಲಿ. ಅರ್ಧ ಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ವಾಸ್ತವ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದು, ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿಗಾಗಿ ದುಡಿದದ್ದು ಕನ್ನಡದ ತಾಯಿ ನೆಲದಿಂದ ದೂರವಾದ ಮುಂಬಯಿಯಲ್ಲಿ - ಹೊರನಾಡ ಕನ್ನಡಿಗನಾಗಿ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ನನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ, ಹೀಗಾಗಿ ನನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೊದಲ ಓದುಗ ನಾನೇ-ನಾನೊಬ್ಬನೇ! ಕನ್ನಡ ಬಾರದ ಇತರರಿಗೆ ನಾನೊಬ್ಬ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಲೇಖಕ - ನಾನೇ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ!

ನಾನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಲ್ಲ, ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ. ರಾಸಾಯನಿಕ ತಂತ್ರ ವಿಜ್ಞಾನದ ಮಹತ್ವದ ಶಾಖೆಯಾದ 'ಪೊಲಿಮರ್ ಟೆಕ್ನೋಲಾಜೀ' ನನ್ನ ಪರಿಣತಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರ. ಎತ್ತಣ ಸಾಹಿತ್ಯ! ಎತ್ತಣ ವಿಜ್ಞಾನ! ಹೀಗಿದ್ದೂ ನಾನು ಹೆಜ್ಜೆ ತಪ್ಪಿ ಎಂಬಂತೆ ಹಿಡಿದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನು ಇಷ್ಟು ದೂರ ಈಗಿನ ಈ 'ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪ್ರದಾನ' ಸಮಾರಂಭದವರೆಗೆ-ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಶಕ್ತಿ ಯಾವುದಿರಬಹುದು? ನನ್ನ ಸಂಕಲ್ಪ ಶಕ್ತಿಯೆನ್ನಲೆ? ನನ್ನ ಕತೆಗಳ ಖಾಲಿಯಾಗದ ಕಣಜದಂತಿರುವ-ಹನೇಹಳ್ಳಿಯೆನ್ನಲೆ? ಕವಿ ಗಂಗಾಧರ ಚಿತ್ತಾಲರ ಕಿರಿಯ ತಮ್ಮನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸುದೈವವೆನ್ನಲೆ? ನನ್ನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಐದು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ (೪೨ರಿಂದ ೪೭ರವರೆಗಿನ) ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅಲ್ಲಿಯ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲೇ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಉತ್ಸಾಹವೆನ್ನಲೇ ಅಥವಾ ಇವು ಎಲ್ಲವೂ ಕೂಡಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರಬಹುದೆ? ನಿಮ್ಮ ಊಹೆ ನನ್ನದು ಕೂಡ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸೃಜನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಂದಿಗೂ ನಿಗೂಢ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯದು. ತನ್ನ ಕಾರ್ಯದ 'ಪರಿಣಾಮ'ದಿಂದ 'ಕಾರಣ'ದತ್ತ ಬೊಟ್ಟು ಮಾಡುವಂಥದ್ದು. ಊಹೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ನನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಸರಳ ನೇರ ಹೇಳಿಕೆಯೆಂದರೆ ಸುಮಾರು ಅರುವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ, ಮನಸ್ಸು ಅತ್ಯಂತ ಸೃಜನಶೀಲ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ ಉಲ್ಲಾಸಗೊಂಡಿರುವ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕತೆಯೊಂದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ಹಲವು ಕತೆಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮ ಕೊಡುವ ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ತರ - ಒಂದು ಕತೆ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗುತ್ತ -'ಚಿತ್ತಾಲ ಸಾಹಿತ್ಯ'ವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಹೀಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಬರೆಯುವ ಅನುಭವದಲ್ಲೇ

ಹುಟ್ಟಿದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಹುದು:

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸದಾಕಾಲದ ವಿಷಯ ಮನುಷ್ಯ! ಸಾಹಿತ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಬಗ್ಗೆ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಬಗೆಗಿನ ಜೀವಂತ ಆಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಂಥ ಮಾನವೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಹುಟ್ಟು ಇದೆ. ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮುಟ್ಟುವುದರಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಆಸ್ಥೆಯ ಸಾರ್ಥಕತೆಯಿದೆ. ಕತೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕಥಾನಕದ ಧಾಟಿಗೆ ಈ ಆಸ್ಥೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳ ಹೊರಟಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕಥಾನಕದ ಧಾಟಿ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಈ ಜಾಣ್ಮೆ ಮೂಡುವ ಹಂತದವರೆಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಾದಿ ಸುಗಮವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಎದುರಾದ ತೊಡುಕಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಾಹಸದ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಇದು ಸಮಯವಲ್ಲ. ಸದ್ಯ, ಈ ಸಾಹಸದ ಬಹುಭಾಗ ಭಾಷೆಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಯಿತು. ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ನನಗೆ ನಾನೇ ಕಲಿಸಬೇಕಾಯಿತು ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಸಾಕು!

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೇ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತೇನೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ದುರ್ಗಮ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಂಟಿಯಾಗಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ನನ್ನನ್ನು ಕೈಹಿಡಿದು ನಡೆಸಿದ ಕರುಣಾಳುಗಳನ್ನು - ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿ, ದಿನಕರ ದೇಸಾಯಿ, ಗೌರೀಶ ಕಾಯ್ಕಿಣಿ, ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗ, ಅಣ್ಣಂದಿರಾದ ದಾಮೋದರ, ಗಂಗಾಧರ ಚಿತ್ತಾಲರನ್ನು ಗೌರವಪೂರ್ವಕ ನೆನೆಯುತ್ತ ಮಹಾಕವಿ ಪಂಪನ ದಿವ್ಯ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ತಲೆಬಾಗಿ ಅವನ ಹೆಸರಿನ ಈ ಘನ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ವಿನಮ್ರಭಾವದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಕುಳಿತ ನಿಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೆ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ವಂದಿಸುತ್ತೇನೆ.

ನಮಸ್ಕಾರ!

(೨೦೦೮ರ ಫೆಬ್ರವರಿ ೨೩ರಂದು ಸುವರ್ಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಮುಂಬಯಿ ಉತ್ಸವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ನೀಡಿದ 'ಪಂಪ ಪ್ರಶಸ್ತಿ'ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಯಶವಂತ ಚಿತ್ತಾಲರ ಭಾಷಣ. ಸೌಜನ್ಯ: **ಸ್ನೇಹ ಸಂಬಂಧ**, ಮುಂಬಯಿ, ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೦೮, ಸಂಪುಟ ೧೧, ಸಂಚಿಕೆ ೨)

೨

ಮುನ್ನೂರು ರಾಮಾಯಣಗಳು

ಮೂಲ : ಶ್ರೀ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್
ಅನು : ಪ್ರೊ. ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರ ರಾವ್

ಎಷ್ಟು ರಾಮಾಯಣಗಳು? ಮುನ್ನೂರೇ? ಮೂರು ಸಾವಿರವೇ? "ಎಷ್ಟು ರಾಮಾಯಣಗಳಿವೆ?" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೆಲವು 'ರಾಮಾಯಣ'ಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅಂಥ ಒಂದು ಕಥೆ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಒಂದು ದಿವಸ ರಾಮ ಸಿಂಹಾಸನದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅವನ ಉಂಗುರ ಕೆಳಗೆ ಬಿತ್ತು. ಅದು ನೆಲದಲ್ಲಿ ತೂತು ಕೊರೆದು ಮಾಯವಾಯಿತು. ರಾಮನ ಭಂಟ ಹನುಮಂತ ರಾಮನ ಕಾಲಬುಡದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿದ್ದ. "ನೋಡು, ನನ್ನ ಉಂಗುರ ಕಳೆದುಹೋಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಕೊಂಡು" ಎಂದು ರಾಮ ಹನುಮಂತನಿಗೆ ಹೇಳಿದ.

ಹನುಮಂತ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಲೆದು ಅಲೆದು ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ಇಳಿದ. ಪಾತಾಳದಲ್ಲಿದ್ದ ಹೆಂಗಸರು "ನೋಡಿ ನೋಡಿ, ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಕೋತಿ ಮೇಲಿನಿಂದ ಬಿದ್ದಿದೆ" ಎಂದರು. ಅವರು ಅವನನ್ನು ಹಿಡಿದು ಒಂದು ತಟ್ಟೆ(ಥಾಲಿ)ಯಲ್ಲಿಟ್ಟರು. ಭೂತರಾಜನಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿಮಾಂಸವೆಂದರೆ ಬಲು ಇಷ್ಟ. ಇತರ ತರಕಾರಿಗಳ ಜೊತೆ ಹನುಮಂತನನ್ನು ಆಹಾರವಾಗಿ ಈ ಭೂತರಾಜನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದರು. "ಏನು ಮಾಡುವುದಪ್ಪಾ" ಎಂದು ಚಿಂತಿಸುತ್ತ ಹನುಮಂತ ತಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿದ್ದ.

ಪಾತಾಳಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇದೆಲ್ಲ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ರಾಮ ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿದ್ದ. ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ವಸಿಷ್ಠ ಋಷಿಗಳು ಅವನನ್ನು ನೋಡಲು ಬಂದರು. "ನಾವು ನಿನ್ನ ಜೊತೆ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಲು ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಕೇಳಬಾರದು. ನಾವು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬರಕೂಡದು. ಆಗಬಹುದೇ?" ಎಂದು ಕೇಳಿದರು. "ಆಗಲಿ, ಅದಕ್ಕೇನಂತೆ, ಬನ್ನಿ ಮಾತನಾಡೋಣ" ಎಂದ ರಾಮ. ಆಗ ಅವರು ಹೇಳಿದರು "ನಾವು ಪರಸ್ಪರ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿ

ರುವಾಗ ಯಾರಾದರೂ ಬಂದರೆ ಅವರ ತಲೆ ಕಡಿಯುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಆಜ್ಞೆ ಹೊರಡಿಸು". "ಹಾಗೇ ಆಗಲಿ" ಎಂದ ರಾಮ.

ಹಾಗಾದರೆ ಬಾಗಿಲನ್ನು ಕಾಯುವ ವಿಶ್ವಾಸಪಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾರೂ? ಹನುಮಂತ ಉಂಗುರ ಹುಡುಕಲು ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ. ರಾಮನಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ವಿಶ್ವಾಸ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಕರೆದು ಬಾಗಿಲ ಬಳಿ ಕಾವಲು ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಹೇಳಿದ. "ಯಾರನ್ನೂ ಒಳಗೆ ಬಿಡಬೇಡ" ಎಂದು ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆ ವಿಧಿಸಿದ.

ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಋಷಿ ಬಂದ. "ನನಗೆ ಈಗಲೆ ತುರ್ತಾಗಿ ರಾಮನನ್ನು ಕಾಣಬೇಕು. ಎಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ ರಾಮ? ಹೇಳು" ಎಂದು ನುಡಿದ.

"ರಾಮ ಗಣ್ಯರ ಜೊತೆ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ತಡೆಯಿರಿ. ಈಗ ಒಳಗೆ ಹೋಗ ಬೇಡಿ" ಎಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಬಿನ್ನವಿಸಿಕೊಂಡ.

"ನನ್ನಲ್ಲಿ ಗುಟ್ಟುಮಾಡುವ ಅಂಥ ವಿಷಯವೇನು? ನನ್ನನ್ನು ಒಳಗೆ ಬಿಡು, ನಾನೀಗಲೇ ಹೋಗುವೆ" ಎಂದ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ.

ಆಗ ಲಕ್ಷ್ಮಣ "ರಾಮನ ಅನುಮತಿಯಿಲ್ಲದೆ ನಾನು ಒಳಗೆ ಬಿಡಲಾರೆ" ಎಂದ.

"ಹಾಗಾದರೆ ಹೋಗಿ ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಬಾ."

"ರಾಮ ಹೊರಗೆ ಬರುವವರೆಗೆ ನಾನು ಒಳಗೆ ಹೋಗುವಂತಿಲ್ಲ. ನೀವು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಕಾಯುತ್ತಿರಿ." ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಕೋಪಗೊಂಡು "ನೀನು ಈಗಲೇ ಒಳಗೆ ಹೋಗಿ ನಾನು ಬಂದಿರು ವುದನ್ನು ರಾಮನಿಗೆ ತಿಳಿಸದಿದ್ದರೆ ಅಯೋಧ್ಯೆ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾಗಲಿ ಎಂದು ಶಾಪ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ" ಎಂದ.

"ಒಳಗೆ ಹೋದರೆ ಸಾಯುತ್ತೇನೆ; ಹೋಗದಿದ್ದರೆ ಈ ಮಹಾ ಸಿಡುಕನಿಂದಾಗಿ ಅಯೋಧ್ಯೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಕಲ ಚರಾಚರಗಳೂ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವನಾಶಕ್ಕೆ ಬದಲು ನಾನೊಬ್ಬನೇ ಸಾಯುವುದು ಲೇಸು" ಎಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಯೋಚಿಸಿ ನೇರವಾಗಿ ಕೋಣೆಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿದ.

"ಏನು ವಿಷಯ?" ರಾಮ ಕೇಳಿದ.

"ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ."

"ಅವರನ್ನು ಒಳಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸು."

ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ತರು ಕೋಣೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರು. ಅಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಂಭಾಷಣೆ ಮುಗಿದಿತ್ತು. "ಮಾನವ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ಕಾರ್ಯ ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿಯಾಯಿತು. ನಿನ್ನ ರಾಮಾವತಾರ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು. ನೀನು ಈ ದೇಹ ತ್ಯಜಿಸಿ ಮತ್ತೆ ದೇವಲೋಕ ಸೇರು" ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬ್ರಹ್ಮ ಹಾಗೂ ವಸಿಷ್ಠರು ಬಂದಿದ್ದರು.

"ಅಣ್ಣಾ, ನೀನು ನನ್ನ ಶಿರಚ್ಛೇದ ಮಾಡಿಸಬೇಕು" ಎಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ನುಡಿದ. ರಾಮ ತಮ್ಮನನ್ನು "ಏಕೆ? ನಮ್ಮ ಮಾತುಕತೆ ಆದಾಗಲೆ ಮುಗಿದಿತ್ತು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ನಿನ್ನ ತಲೆ

ಕಡಿಯಬೇಕೆ?" ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ. "ನೀನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಕೂಡದು. ತಮ್ಮ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನನಗೆ ರಿಯಾಯಿತಿ ತೋರಿಸಬೇಡ. ಇದರಿಂದ ರಾಮನಾಮಕ್ಕೆ ಕಳಂಕ ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. ನೀನು ನಿನ್ನ ಪತ್ನಿಗೂ ರಿಯಾಯಿತಿ ಕೊಡದೆ ಇವಳನ್ನು ಕಾಡಿಗಟ್ಟಿದೆ. ನನಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಲೇಬೇಕು. ಇಗೋ ನಾನು ಹೊರಟೆ" ಎಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಹೇಳಿದ.

ವಿಷ್ಣುವಿನ ತಲ್ಪವಾಗಿರುವ ಆದಿಶೇಷನೇ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಾಗಿ ಅವತಾರವೆತ್ತಿರುವುದು. ಅವತಾರವೂ ಮುಗಿಯುತ್ತಾ ಬಂದದ್ದರಿಂದ ಆತ ನೇರವಾಗಿ ಸರಯೂ ನದಿಗೆ ತೆರಳಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಧುಮುಕಿ ಅದೃಶ್ಯನಾದ.

ರಾಮನು ಕೂಡ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದೊಡನೆ ವಿಭೀಷಣ, ಸುಗ್ರೀವ ಮತ್ತು ಇತರ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಾದ ಲವ-ಕುಶರ ಕಿರೀಟಧಾರಣ ಸಮಾರಂಭಕ್ಕೆ ಸಕಲ ಏರ್ಪಾಟು ಮಾಡಿದ. ಬಳಿಕ ಅವನು ಕೂಡ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಂತೆ ಸರಯೂ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ.

ಇದೆಲ್ಲ ಆಗುವಾಗ ಅಧೋಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತನನ್ನು ಭೂತರಾಜನ ಬಳಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ದರು. ಹನುಮಂತ 'ರಾಮ ರಾಮ ರಾಮ' ಎಂದು ರಾಮನಾಮ ಪಠಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದ.

ಭೂತ ರಾಜ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ "ಯಾರು ನೀನು?"

"ಹನುಮಂತ."

"ಹನುಮಂತನೇ, ಇಲ್ಲಿಗೇಕೆ ಬಂದೆ?"

"ರಾಮನ ಉಂಗುರ ಒಂದು ತೂತಿನಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬಂದೆ."

ರಾಜ ಅತ್ತಿತ್ತ ನೋಡಿ ಸಾವಿರಾರು ಉಂಗುರಗಳಿರುವ ತಟ್ಟೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ. ಅವೆಲ್ಲ ರಾಮನ ಉಂಗುರಗಳು. ರಾಜ ತಟ್ಟೆಯನ್ನು ಹನುಮಂತನ ಮುಂದಿಟ್ಟು "ನಿನ್ನ ರಾಮನ ಉಂಗುರವನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆದುಕೋ" ಎಂದ. ಎಲ್ಲಾ ಉಂಗುರಗಳೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿದ್ದವು. ಹನುಮಂತ ತಲೆ ಅಲುಗಿಸುತ್ತಾ "ಇದರಲ್ಲಿ ರಾಮನ ಉಂಗುರ ಯಾವುದೋ ನಾಕಾಣೆ" ಎಂದ.

ಆಗ ಭೂತರಾಜ ಹೇಳಿದ : "ಈ ತಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಉಂಗುರಗಳಿವೆಯೋ ಅಷ್ಟು ರಾಮರಿದ್ದಾರೆ. ನೀನು ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಹೋಗುತ್ತೀಯಲ್ಲ, ಆಗ ನಿನ್ನ ರಾಮ ಅಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರಾಮಾವತಾರ ಮುಗಿಯಿತು. ರಾಮಾವತಾರ ಮುಗಿಯುತ್ತಾ ಬಂದಾಗ ಆತನ ಉಂಗುರ ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಡುತ್ತೇವೆ. ನೀನಿನ್ನು ಹೋಗಬಹುದು."

ಹನುಮಂತ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಟ!

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ರಾಮನಿಗಾಗಿ ಒಂದು ರಾಮಾಯಣ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ರಾಮಾಯಣದ ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಮತ್ತು ಅವು ದಕ್ಷಿಣ ಮತ್ತು ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯಾದ ಮೇಲೆ ಎರಡೂವರೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಬೀರುತ್ತಾ

ಬಂದಿರುವ ಪ್ರಭಾವದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಿಸ್ಮಯಕರವಾಗಿದೆ. ರಾಮನ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಭಾಷೆಗಳ ಪಟ್ಟಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಉಸಿರು ನಿಂತೀತು; ಅಸ್ಸಾಮಿ, ಬಾಲಿ, ಬಂಗಾಳಿ, ಕಾಂಬೋಡಿಯನ್, ಚೀನಿ, ಗುಜರಾತಿ, ಜಾವ, ಕನ್ನಡ, ಕಾಶ್ಮೀರಿ, ಕೊಟ್ನೀಸ್, ಲಾವೋಶಿಯನ್, ಮಲೇಷಿಯನ್, ಮರಾಠಿ, ಒರಿಯಾ, ಪ್ರಾಕೃತ, ಸಂಸ್ಕೃತ, ಸಂತಾಲಿ, ಸಿಂಹಳಿ, ತಮಿಳು, ತೆಲುಗು, ಥಾಯ್, ಟಿಬೇಟಿಯನ್. ಶತಮಾನಗಳುದ್ದಕ್ಕೂ, ಈ ಕೆಲವು ಭಾಷೆಗಳು ರಾಮ ಕಥೆಯ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕ 'ವಕ್ತವ್ಯ' (ಹೇಳುವಿಕೆ-ನಿರೂಪಣೆ)ಗಳಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿ ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯೊಂದರಲ್ಲೇ ಕಾವ್ಯ, ಪುರಾಣ ಎಂದು ಸುಮಾರು ೨೫ಕ್ಕೂ ಅಧಿಕ ವಕ್ತವ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಅಭಿಜಾತ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ರೂಪಕ, ನಾಟಕ ಹಾಗೂ ನೃತ್ಯರೂಪಕದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ರಾಮಾಯಣಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಇಮ್ಮಡಿ ಮುಮ್ಮಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಗೊಂಬೆಯಾಟ, ಮೊಗವಾಡ ನಾಟಕ, ಶಿಲ್ಪಕಲೆ, ನೆರಳಿನಾಟ ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಸೇರಿಸಬಹುದು. 'ರಾಮಾಯಣ'ದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ಕ್ಯಾಮಿಲೆ ಬಕ್ (೧೯೫೦) ಅವರು ಮುನ್ನೂರು ವಕ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ತಿಣುಕಿದನು ಫಣಿರಾಯ ರಾಮಾಯಣದ ಕವಿಗಳ ಭಾರದಲಿ." ಹೀಗಾಗಿ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕವಿ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ 'ಮಹಾಭಾರತ'ವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ.

ವಿವಿಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಕಥೆಯ ನೂರಾರು ವಿಭಿನ್ನ ವಕ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಿದೆ. ಒಂದೇ ಕಥೆ ಅನುವಾದಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಬಹುದು. ಅದರ "ಕಸಿಕಟ್ಟುವಿಕೆ" ಆಗಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಳ್ಳಬಹುದು.

ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಮತ್ತು ಕಂಬ ಇಬ್ಬರು ಅಹಲ್ಯೆಯರು

ಈ ನೂರಾರು ವಕ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ.

'ಆವೃತ್ತಿ' ಅಥವಾ 'ಪಾಠಾಂತರ' ಎಂಬ ಮಾಮೂಲಿ ಬಳಕೆಯ ಪದಗಳ ಬದಲಾಗಿ ನಾನು 'ವಕ್ತವ್ಯ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತೇನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ಪಾಠಾಂತರ ಎಂಬ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮೂಲ ಪಾಠವಿದೆ; ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವೂ ಮೌಲಿಕವೂ ಆದ ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣ' ಎಂಬ ಗ್ರಹೀತವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ, ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆಯೇ ಒಂದು ಭಾಷೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಬಂದುದಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ನಾವು ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. 'ರಾಮ ಕಥಾ' ಹಾಗೂ ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ಕಂಬ ಅಥವಾ ಕೃತ್ತಿವಾಸ ಮೊದಲಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ರಚಿಸಿದ ಕಾವ್ಯ-ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇವರು ರಚಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳು ರಾಮಾಯಣ (ಕಂಬ ರಾಮಾಯಣ ಇತ್ಯಾದಿ) ಎಂದು ಜನಪ್ರಿಯ

ವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ 'ಇರಾಮಾವತಾರ', 'ರಾಮಚರಿತಮಾನಸ', 'ರಾಮಕೀನ್' ಎಂದೆಲ್ಲ ರಾಮಾಯಣ ಸಂಬಂಧಿ ಶೀರ್ಷಿಕೆ ಹೊತ್ತಿವೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ರಾಮನ ಕಥೆಗೂ ವಕ್ಕೂ ಅಂತರವಿದೆ. 'ಕಥಾ' ಹಾಗೂ 'ಕಾವ್ಯ' ನಡುವಣ ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಸುಜೆ' ಹಾಗೂ 'ರೆಸಿ'ಗೆ ಅಥವಾ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಕಥೆ ಹಾಗೂ ಕಥನ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ (ಚಾಟ್‌ಮನ್ ೧೯೭೮). ಅಲ್ಲದೆ ಇದು ವಾಕ್ಯ ಹಾಗೂ ಮಾತಿನ ಕ್ರಿಯೆಯ ನಡುವಣ ಅಂತರಕ್ಕೂ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಎರಡೂ ವಕ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಥನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗಳಾಗಬಹುದು. ಕಥಾಭಿತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಘಟನಾವಳಿಗಳ ಕ್ರಮಾನುಗತಿ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಶೈಲಿ, ವಿವರಗಳು, ಧ್ವನಿ ಹಾಗೂ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಒಟ್ಟಾರೆ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಅಗಾಧ ಅಂತರ ಕಂಡು ಬರಬಹುದು.

'ಒಂದೇ' ಪ್ರಕರಣದ ಎರಡು ವಕ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸೋಣ. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಘಟಿಸುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ 'ರಾಮಾಯಣ'ದ (ಸಂಸ್ಕೃತ) ಬಾಲಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ದನ್ನು ಕಂಬನ 'ಇರಾಮಾವತಾರ' (ತಮಿಳು)ದ 'ಬಾಲಕಾಂಡಮ್'ನಿಂದ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳ ಲಾಗಿದೆ. ಎರಡೂ ಅಹಲ್ಯೆಯ ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಎರಡೂ ವಕ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರ ವ್ಯಾಮೋಹಿತಳಾದ ಅಹಲ್ಯೆಯ ಜೊತೆ ಸರಸವಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಂಬ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ, ತಾನು ತಪ್ಪಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದು ಅಹಲ್ಯೆಗೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಬಹಿಷ್ಕೃತವಾದ ಆ ಆನಂದವನ್ನು ಕೈಬಿಡಲು ಆಕೆಗೆ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲ. ಆಕೆಯ ಋಷಿ ಪತಿ ಪ್ರಚಂಡ ಕೋಪಿಷ್ಠನೆಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಶೀಲಭಂಗದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಬಂದೊದಗಿದೆ. ಇಂದ್ರನಾದರೋ ಒಂದು ಬೆಕ್ಕಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಮದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೊಂದು ಶುದ್ಧಾಂಗ ಜಾನಪದೀಯ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. (ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಕಲನ 'ಕಥಾ ಸರಿತ್ಸಾಗರ'ದಲ್ಲೂ ಇದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. (ನೋಡಿ - ಟಾನಿ ೧೯೨೭). 'ಸಹಸ್ರಯೋನಿ'ಯಾಗು ಎಂಬುದಾಗಿ ಇಂದ್ರ ಶಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅಹಲ್ಯೆ ಕಲ್ಲಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರವರು ಮಾಡಿದ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಶಾಸ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂದ್ರ ತನ್ನ ಕಾಮಪಿಪಾಸುತನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ದೇಹದಲ್ಲಿ ಧರಿಸಿದರೆ, ಅಹಲ್ಯೆ ಭವಶೂನ್ಯ ಕಲ್ಲಾಗುತ್ತಾಳೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗದ ಈ ಆಶಯಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣದ ಇತರ ರಾಮಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ, ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಚೀನ ತಮಿಳು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಇತರ ಮೂಲಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕಂಬನು

ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ತನಗೂ ಮೊದಲಿನ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲದೆ ಹಲವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನೂ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮೂಲಕವೇ ಈ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಇತರ ರಾಮಾಯಣಗಳ ಭಾಗವಾಗಿವೆ.

ತಂತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಕೂಡ ವಾಲ್ಮೀಕಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ನಾಟಕೀಯತೆಯನ್ನು ಕಂಬ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಮಪಾದ ಸೋಕಿದೊಡನೆ ಕಗ್ಗಲ್ಲಿನಂತಿದ್ದ ಅಹಲ್ಯೆ ಸಜೀವವಾಗುತ್ತಾಳೆ; ಆ ಬಳಿಕವೇ ಅವಳ ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎತ್ತರದ ದಿಣ್ಣೆಯಲ್ಲಿ ರಾಮನಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುವಂತಿರುವ ಕಗ್ಗಲ್ಲು ಅತ್ಯಂತ ಮಾರ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅಹಲ್ಯೆ ಮತ್ತೆ ರಕ್ತಮಾಂಸಗಳ ಮಾನುಷ ರೂಪಧಾರಣ ಮಾಡುವುದು ಹೃದಯಸ್ಪರ್ಶಿಯಾದ ಭಕ್ತಿ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸುಪ್ತವಾಗಿದ್ದ ಆತ್ಮ ಜಾಗೃತಗೊಂಡು ದೇವನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಲು ಹಾತೊರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಮನು ರಾಕ್ಷಸಿ ತಾಟಕಿಯನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕರಣದೊಂದಿಗೆ ಅಹಲ್ಯೆಯ ಪ್ರಕರಣವು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ತಾಟಕಿಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ರಾಮನು ಅನಿಷ್ಟ ನಿವಾರಕ; ತನ್ನ ಶತ್ರುಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ಸಂತಾನ ಧ್ವಂಸಕ ಹಾಗೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಮೃತ್ಯು ಸ್ವರೂಪಿ. ಅಹಲ್ಯೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆತ ಅಹಲ್ಯೋದ್ಧಾರಕ, ಸಮೃದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಫಲವತ್ತತೆಯನ್ನು ಕರುಣಿಸುವ ನೀಲಮೇಘ ಶ್ಯಾಮ. ಉದಾರದಾನಿ ಹಾಗೂ ಶತ್ರುಸಂಹಾರಕ ಮತ್ತು ತಮಿಳು ನಾಯಕನೆಂದು ಕಂಬನ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ರಾಮನನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಹ ಜೀವನದ ಜಂಜಡಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ ಚೇತನಗಳನ್ನು ವಿಮೋಚನಗೊಳಿಸಲೆಂದೇ ರಾಮನ ಅವತಾರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಹಲ್ಯೋದ್ಧಾರದ ಪ್ರಕರಣದ ಮೂಲಕ ಭಕ್ತಿಪರವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ವಾಲ್ಮೀಕಿಯಲ್ಲಾದರೋ, ರಾಮನ ಪಾತ್ರವು ಕೇವಲ ದೇವಮಾನವನಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಆತ ಮಾನುಷರೂಪದ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯ ಜನ್ಮದ ಎಲ್ಲ ಇತಿಮಿತಿಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧನಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕು. ರಾಮನ ದೈವಿಶಕ್ತಿ, ರಾವಣನ ವಧೆಗೆ ಆತ ಅವತಾರ ತಾಳಿದ್ದು ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮೊದಲ ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯ ಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮನನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತಗಳೆಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಕಂಬನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ದೇವರೇ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಬನು ತಮಿಳು ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆ ಮಾಡಿದ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಂಬನಿಗೆ ರಾಮ 'ದುಷ್ಟ ಶಿಕ್ಷಣ ಶಿಷ್ಟ ರಕ್ಷಣ'ದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೊತ್ತ ದೇವರಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಅಹಲ್ಯೆಯ ಭೇಟಿ ಮೊದಲನೆಯದು. ಕೊನೆಗೆ ಇದು ರಾವಣನ ಮುಖಾಮುಖಿಯೊಂದಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಂಬನ ಗುರು ಎನಿಸಿದ ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರ್ (ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ?)

ಪಾಲಿಗೆ ರಾಮ ಸಚರಾಚರಗಳ ರಕ್ಷಕ. ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರ್ ರಾಮನನ್ನು ಕಂಡರಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಕಂಬನ ಕಾವ್ಯವು ಕೂಡ ಆತನನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅಹಲ್ಯೆಯ ಪ್ರಕರಣವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಹೆಣಿಗೆ, ವಿನ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಮೆರುಗು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಗಾಧ ಅಂತರ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅನಂತರದ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಸೂರಿಯ ಕಾವ್ಯದ ಕಲಾತ್ಮಕ ಬಳಕೆಯೇ ಕಾರಣವೆನ್ನಬಹುದು. ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನಂತರ ಬಂದ ಎಲ್ಲ ರಾಮಾಯಣಗಳೂ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಕಾವ್ಯದ ವಿವರಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿವೆ. ಅವೆಲ್ಲ ರಾಮಾಯಣದ ರೂಪಾಂತರಗಳು. ನನಗೆ ಬಹಳ ಪ್ರಿಯವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸದೆ ಇರಲಾರೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಅನಂತರ ಬಂದ ಹಲವು ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ (೧೬ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ರಾಮಾಯಣ ಇತ್ಯಾದಿ) ರಾಮ ವನವಾಸಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ನಿಂತಾಗ ಸೀತೆಯು ತನ್ನ ಜೊತೆ ಕಾಡಿಗೆ ಬರುವುದನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸೀತೆ ಅವನ ಜೊತೆ ವಾದ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಪತ್ನಿಯಾದವಳು ಪತಿಯ ಕಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ರಾಮನ ಜೊತೆ ತಾನೂ ವನವಾಸ ಅನುಭವಿಸ ಬೇಕು ಎಂದೆಲ್ಲ ಆಕೆ ಮಾಮೂಲಿಯಾದ ತರ್ಕ ಹೂಡುತ್ತಾಳೆ. ರಾಮ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಕೊಡದಿದ್ದಾಗ ಕೋಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಯ ಸಹನೆಯ ಕಟ್ಟೆ ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ರಾಮಾಯಣಗಳು ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ರಾಮನ ಜೊತೆ ಸೀತೆ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗದೇ ಇರುವ ಯಾವುದಾದರೂ ರಾಮಾಯಣದ ಬಗ್ಗೆ ನಿಮಗೇನಾದರು ಗೊತ್ತಿದೆಯೇ? ಈಗ ವಾದದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯ ಕೈಮೇಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ರಾಮನ ಜೊತೆ ಕಾಡಿಗೆ ಹೊರಟು ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. (ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ರಾಮಾಯಣ ೨.೪.೭೭-೮ ನೋಡಿ ನಾಥ್ ೧೯೧೩). ಈ ಆಶಯ ಕೂಡ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿದೆ.

ಕಂಬನ ತಮಿಳು ರಾಮಾಯಣವು ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಭಾವ ವಲಯಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳಿಗೆ ಹಾದಿಮಾಡಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತೆಲುಗು ರಾಮಾಯಣ ವಾಗಿಯೂ ದೇವಾಲಯದ ಪೂಜಾವಿಧಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಲೆಯಾಳ ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಟಕ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದು ಇದು ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಮಕಥೆ ಪ್ರಚಲಿತಕ್ಕೆ ಬರಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನ ಥಾಯ್ ಭಾಷೆಯ 'ರಾಮ್‌ಕೀನ್' ಈ ತಮಿಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಈಗಾಗಲೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಥಾಯ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹಲವು ಪಾತ್ರಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲ, ಅವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಮಿಳು ಹೆಸರುಗಳು. (ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಋಷ್ಯ ಶೃಂಗ' - ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ 'ಕಲೈಕ್ಕೋಟ್ಟು' ಆ 'ಕಲೈಕ್ಕೋಟ್ಟು' ಪದವೇ ಥಾಯ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.) ತುಲಸೀದಾಸನ ಹಿಂದಿ ಭಾಷೆಯ 'ರಾಮಚರಿತ ಮಾನಸ' ಮತ್ತು

ಮಲೇಷಿಯದ 'ಹಿಕಾಯತ್ ಸೆರಿ ರಾಮ' ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಹಲವು ವಿವರಗಳಿಗೆ ಕಂಬ ರಾಮಾಯಣವೇ ಮೂಲ (ಸಿಂಗಾರವೇಲು ೧೯೭೮).

ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಕಸಿ ಕಟ್ಟುವ' ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಹಾಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶಬ್ದವು ಉತ್ತರ ಚೀನಾದ ಉಪಭಾಷೆಯ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದುದಾಗಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣದ ಉಪಭಾಷಾ ಮೂಲದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಫ್ರೆಂಚ್ ಮೊದಲಾದ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಟೀ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದವಿದ್ದರೆ ಹಿಂದಿ ಮತ್ತು ರಷ್ಯನ್ ಮೊದಲಾದ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಚಾಯ್' ಎಂಬ ಪದವಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ, ರಾಮ ಕಥೆಯು ಸಂತೋಷ ದೇಸಾಯಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸಿರಬೇಕು. ಭೂಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಅದು ಉತ್ತರದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಜಾಬ್ ಮತ್ತು ಕಾಶ್ಮೀರದಿಂದ ಚೀನಾ, ಟಿಬೆಟ್ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವ ತುರ್ಕಿಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ, ಸಮುದ್ರ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಗುಜರಾತ್ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಿಂದ ಜಾವ, ಸುಮಾತ್ರ ಮತ್ತು ಮಲಯಕ್ಕೆ, ಮತ್ತೆ ಭೂಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಪೂರ್ವದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಗಾಳದಿಂದ ಬರ್ಮ, ಥಾಯ್ಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಲಾವೋಸ್‌ಗೆ ಸಂಚರಿಸಿರಬೇಕು. ವಿಯೆಟ್ನಾಂ ಮತ್ತು ಕಾಂಬೋಡಿಯ ದೇಶಗಳಿಗೆ ರಾಮಕಥೆಯು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಜಾವಾ ಮತ್ತು ಭಾರತದಿಂದ ಪೂರ್ವದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸಿರಬಹುದು (ದೇಸಾಯಿ ೧೯೭೦ಅ).

ಜೈನ ವಕ್ತವ್ಯಗಳು

ಜೈನ ವಕ್ತವ್ಯಗಳ ಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ರಾಮಕಥೆಯು ಹಿಂದೂ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವುದು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹಿಂದೂಗಳು, ಅದರಲ್ಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ರಾವಣನ ಮುಖಕ್ಕೆ ಮಸಿ ಬಳಿದು ಅವನನ್ನು ದುಷ್ಟನನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಜೈನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೈನ ಗ್ರಂಥವೊಂದು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. "ರಾವಣನಂಥ ಪರಾಕ್ರಮಶಾಲಿ ರಾಕ್ಷಸ ವೀರರನ್ನು ಮಂಗಗಳು ಸಂಹರಿಸಲು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಸಾಧ್ಯ? ರಾವಣನಂಥ ಪ್ರತಿಷ್ಠರು ಹಾಗೂ ಜೈನ ಗಣ್ಯರು ಮಾಂಸ ತಿಂದು ನೆತ್ತರು ಕುಡಿಯುವುದು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಸಾಧ್ಯ? ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಆರು ತಿಂಗಳು ಕುಂಭಕರ್ಣ ಅದು ಹೇಗೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ? ಅವನ ಕಿವಿಗಳಿಗೆ ಕುದಿಯುವ ಎಣ್ಣೆ ಸುರಿದರೂ, ಆನೆಗಳು ಅವನ ಮೈಮೇಲೆ ಧಡಧಡ ಓಡಾಡಿದರೂ, ರಣಕಹಳೆಗಳು ನಗಾರಿ ಭೇರಿಗಳು ಕಿವಿಯ ಬಳಿಯಲ್ಲೇ ಮೊಳಗಿದರೂ ಅವನು ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳದೇ ಇರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ರಾವಣನು ಇಂದ್ರನನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ ಹೆಡೆಮುರಿಕಟ್ಟಿ ಲಂಕೆಗೆ ಕರೆತಂದನಂತೆ; ಬೇರೆ ಯಾರಿಗೆ ತಾನೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ?" ಇದೆಲ್ಲ ಅತಿಯಾದ ಕಲ್ಪನಾವಿಲಾಸ, ಸುಳ್ಳು ಹಾಗೂ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಶ್ರೇಣಿಕ ರಾಜ ಗೌತಮ ಋಷಿಯ ಬಳಿಗೆ ತೆರಳಿ ತನಗೆ ನಿಜವಾದ ಕಥೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಗೌತಮನು "ಪ್ರಾಜ್ಞರಾದ

ಜೈನರು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೋ ಅದನ್ನೇ ನಾನು ನಿನಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ರಾವಣನು ರಾಕ್ಷಸನಲ್ಲ. ಆತ ನರಭಕ್ಷಕನೂ ಅಲ್ಲ; ಮಾಂಸಾಹಾರಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಮೂರ್ಖರು ಹಾಗೂ ಅವಿಚಾರ ರಮಣೀಯವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವ ಕವಿಗಳು ಈ ಸುಳ್ಳುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಆತ ತಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ(ಚಂದ್ರ ೧೯೭೦). ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹಿಂದೂ ವಿಪರೀತ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿಮಲಸೂರಿಯ 'ಪಉಮಚರಿಯ' (ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಪದ್ಮಚರಿತ' ಪದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಕೃತದ ಸಂವಾದಿ ಪದ) ಎಂಬ ಅಭಿಧಾನದ ಜೈನ ರಾಮಾಯಣವು ತಿದ್ದಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇತರ ಜೈನ ಪುರಾಣಗಳಂತೆ ಇದೂ ಕೂಡ ಪ್ರತಿಪುರಾಣವೇ; ಅಂದರೆ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪುರಾಣ ಎಂದರ್ಥ. 'ಪ್ರತಿ' ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗ ಜೈನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಜೈನಧರ್ಮೀಯನಾದ ವಿಮಲಸೂರಿಯು ರಾಮನ ವಂಶಾವಳಿಯ ವರ್ಣನೆಯೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ರಾವಣನ ವರ್ಣನೆಯೊಂದಿಗೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾವಣನು ಜೈನ ಪರಂಪರೆಯ ತ್ರಿಷಷ್ಟಿ ಶಲಾಕಾ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಓರ್ವ. ಆತ ವಿದ್ವಾಂಸ, ಉದಾರಿ, ತಪಸ್ಸಿನ ಬಲದಿಂದಲೇ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನೂ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ ಸಂಪಾದಿಸಿದವನು; ಜೈನ ತೀರ್ಥಂಕರ ಪರಮ ಭಕ್ತ. ಆತ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತಳಾಗದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತಾನು ಮುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತೀರ್ಥಂಕರರನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸಲು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಮರಣೀಯವಾದ ಘಟನೆಯಿದು. ಆತ ಅಭೇದ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕೋಟೆಗೆ ಮುತ್ತಿಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ರಾವಣನನ್ನು ಕೂಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದ ಅಲ್ಲಿನ ರಾಣಿ ಆತನ ಬಳಿಗೆ ತನ್ನ ದಾಸಿಯನ್ನು ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ನೀಡಿದ ಮಾಹಿತಿಯ ಮೇರೆಗೆ ರಾವಣ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಭೇದಿಸಿ ರಾಜನನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ರಾಜನನ್ನು ಪರಾಜಿತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೊಡನೆಯೆ ಗೆದ್ದ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ರಾಜನಿಗೆ ಮರಳಿಸುತ್ತಾನಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ರಾಜನನ್ನು ಸೇರಿಕೋ ಎಂದು ರಾಣಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಳಿಕ ಸೀತೆ ಎಂಬ ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ನಿನ್ನ ಅವಸಾನ ಖಚಿತ ಎಂದು ಜ್ಯೋತಿಷಿಗಳು ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಕೇಳಿ ಆತ ವಿಹ್ವಲನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ರಾವಣನು ಸೀತೆಯ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮರುಳಾಗಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿ ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಮನವೊಲಿಸುವ ವಿಫಲ ಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಅಧೋಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮರುಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಯುದ್ಧ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸಾವನ ಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಕ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ರಾವಣ ಓರ್ವ ಮಹಾನ್ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಆದರೆ ವ್ಯಾಮೋಹಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಾನು ಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲಾರದೆ, ಕಾಮಾಭಿಲಾಷೆಯನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಲಾರದೆ ಪತಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಜೈನ ರಾಮಾಯಣಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯು ರಾವಣನ ತಂಗಿ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಈಡಿಪಸ್ ಸಂದರ್ಭ(ನಿಷಿದ್ಧ ಸಂಭೋಗ-ತಾಯಿಗಂಡತನ ಇತ್ಯಾದಿ)ದಿಂದಾಗಿ ದುರಂತವು ದಾರುಣವಾಗಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪ್ರಕಾರ ರಾವಣನು ಓರ್ವ ದುರಂತ ನಾಯಕ. ಜೈನರು ರಾವಣನ ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಆತ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಯನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಆಶಯವನ್ನೂ ಇಲ್ಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತೇನೆ. ಜೈನರ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಗಳಾದ ವಾಸುದೇವ-ಪ್ರತಿವಾಸುದೇವ ಎಂಬ ನಾಯಕ-ಪ್ರತಿನಾಯಕರಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು 'ಸ್ವ' ಮತ್ತು 'ಪರ' ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ಇವರು ಜನ್ಮ ಜನ್ಮಾಂತರ ಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಗಳಾದ ವಾಸುದೇವ-ಪ್ರತಿವಾಸುದೇವ ಎಂಬ ನಾಯಕ-ಪ್ರತಿನಾಯಕ ರಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು 'ಸ್ವ' ಮತ್ತು 'ಪರ' ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ಇವರು ಜನ್ಮ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಕಾದಾಡುತ್ತಾರೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಹಾಗೂ ರಾವಣ ಈ ಜೋಡಿಯ ಎಂಟನೆಯ ಅವತಾರ. ಅವರು ಯುಗಯುಗಗಳಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಯುದ್ಧದಲ್ಲೂ ವಾಸುದೇವ ಪ್ರತಿವಾಸುದೇವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ತನ್ನ ಪ್ರಾಣಹರಣ ಮಾಡಲು ಬಂದ ವಾಸುದೇವನೆಂಬುದು ರಾವಣನಿಗೆ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಶಾಂತಿ ಸಂಧಾನದ ಮಾತುಕತೆಗಳೆಲ್ಲ ವಿಫಲವಾಗಿ ಹತಾಶನಾದ ರಾವಣನು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯನ್ನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಿ ಮಾಯಾವಿ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿ ಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಆತ ತನ್ನ ಚಕ್ರವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನತ್ತ ಎಸೆದಾಗ ಅದು ನಿಷ್ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ವಾಸುದೇವನೆಂಬುದು ತಿಳಿದಾಗ ಅದು ಅವನ ತಲೆ ಕತ್ತರಿಸದೆ ಅವನ ಪಾಣಿಯನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ತನ್ನ ಪ್ರಿಯವಾದ ಆಯುಧದಿಂದ ರಾವಣನನ್ನು ವಧಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹಿಂದೂ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಮ ರಾವಣನನ್ನು ವಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಮನಾದರೋ ಜಿತಕಾಮನಾಗಿರುವ ಪವಿತ್ರ ಜೈನ ಚೇತನ. ಇದು ಆತನ ಕೊನೆಯ ಜನ್ಮ. ಹೀಗಾಗಿ ಆತ ಯಾರನ್ನೂ ಹಿಂಸಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಮನಿಗೆ ಕೈವಲ್ಯಮೋಕ್ಷ ಲಭಿಸಿದರೆ ರಾವಣ ನನ್ನು ಕೊಂದ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ಜೈನ ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರಗಳು, ಜೈನ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಕಥೆಗಳು, ಜೈನ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಹಾಗೂ ದಂತಕಥೆಗಳು-ಇವೆಲ್ಲ 'ಪಉಮಚರಿಯ'ದಲ್ಲಿ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮೇಲಾಗಿ, ಜೈನರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ವಿಚಾರವಾದಿ ಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ಕೊಡುವ ಹಿಂದೂಗಳ ಹಾಗೆ ಅವರು ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಮಾರುಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪವಾಡ ಸದೃಶ ಜನನಗಳಂಥ ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು (ರಾಮ ಹಾಗೂ ಆತನ ಸೋದರರು ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ), ನೆತ್ತರು ಬಲಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅವರು ನಿರೂಪಿ ಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹತ್ತುತಲೆಯ ರಾಕ್ಷಸ ರಾವಣ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಅವರು ವೈಚಾರಿಕ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಅವನ ಕೊರಳಿಗೆ ಹಾಕಿದಳು. ಆತನ ಮುಖ ಆ ನವರತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲನವಾಗುವುದನ್ನು ಕಂಡು 'ದಶಮುಖ'ನೆಂದು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿ ದಳು. ರಾವಣ ಹಾಗೂ ಆತನ ಕುಟುಂಬದ ಅಜ್ಜಂದಿರ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ 'ವಿದ್ಯಾಧರ'ರೇ

ಕಪಿಗಳು ಹೊರತು ಅವು ಮಂಗಗಳಲ್ಲ. ಅವರು 'ವಾನರಧ್ವಜ'ರು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ವಾನರರು ಎಂಬ ಹೆಸರಾಯಿತು.

ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ತೋಂಡಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ

ಈಗ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಒಂದು ಜಾನಪದ ರಾಮಾಯಣದತ್ತ ದೃಷ್ಟಿ ಹರಿಸೋಣ. ಈ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆಯು ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯ ಜನ್ಮ, ಅವಳ ವಿವಾಹ, ಅಗ್ನಿ ಪರೀಕ್ಷೆ, ವನವಾಸ, ಲವಕುಶರ ಜನನ, ತಂದೆಯಾದ ರಾಮನೊಡನೆ ಅವರ ಕಾಳಗ - ಹೀಗೆ ಕಥೆಯು ಖಂಡ ಖಂಡವಾಗಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ತಂಬೂರಿ ದಾಸಯ್ಯ'ರ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣದ ಇಡೀ ಕಥೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಕವಿಯು ಹಾಡುವ ಈ ಜಾನಪದ ಕಥಾನಕವು ರಾವಣ (ಇಲ್ಲಿ ರಾವುಳ) ಮತ್ತು ಆತನ ಪತ್ನಿ ಮಂಡೋದರಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪದೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲವೆಂಬ ಚಿಂತೆ ಅವರಿಗೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾವುಳ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ಹೊರಳು ಸೇವೆ ಮುಂತಾದ ಹರಕೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುತ್ತಾನೆ. ಜೋಗಿ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಶಿವನನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಶಿವ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಮಾಂತ್ರಿಕ ಮಾವಿನ ಹಣ್ಣು ಕೊಟ್ಟು, ಹೆಂಡತಿಯ ಜೊತೆ ಹಂಚಿಕೊಂಡು ತಿನ್ನಲು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ರಾವುಳ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ "ಖಂಡಿತ ನಾನು ನನ್ನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಹಣ್ಣಿನ ಸಿಹಿಯಾದ ಭಾಗ ಕೊಟ್ಟು ಗೊರಟೆಯನ್ನು ಚೀಪುತ್ತೇನೆ". ಜೋಗಿಗೆ ಯಾಕೋ ಸಂಶಯ. ಅವನು ರಾವುಳನಿಗೆ "ನೀನು ಹೇಳುವುದೊಂದು ಮಾಡುವುದೊಂದು. ನಿನ್ನ ಒಡಲಲ್ಲಿ ವಿಷವಿದೆ. ನೀನು ಬೆಣ್ಣೆಯಂಥ ಮಾತಾಡುತ್ತೀ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನೀನು ಸುಳ್ಳಾಡಿದರೆ, ನಿನ್ನ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೀ" ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾವುಳ ಕನಸು ಕಾಣುವುದೊಂದು, ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಎಂದು ಕವಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಪೂಜೆಗಾಗಿ ರಾವುಳ ಸುಗಂಧಭರಿತ ಪುಷ್ಪಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಹಣ್ಣನ್ನು ತಂದಾಗ ಮಂಡೋದರಿಗೆ ಬಹಳ ಸಂತೋಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿವಪೂಜೆಯ ಬಳಿಕ ರಾವುಳ ಹೆಂಡತಿಯ ಜೊತೆ ಹಣ್ಣು ತಿನ್ನಲು ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ "ಅವಳಿಗೆ ಹಣ್ಣು ಕೊಟ್ಟರೆ ನನ್ನ ಹಸಿವೆ ಹಿಂಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಹೊಟ್ಟೆ ಮಾತ್ರ ತುಂಬುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿ ಹಣ್ಣಿನ ರಸಭರಿತ ಭಾಗವನ್ನು ಗುಳಕ್ಕನೆ ನುಂಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಗೊರಟೆಯನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವಳದನ್ನು ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಬಿಸಾಡಿದಾಗ ಚಿಗಿತು ದೊಡ್ಡ ಮಾವಿನ ಮರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ನಡುವೆ ರಾವುಳನೇ ಗರ್ಭ ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿದಿನ ಅವನ ಗರ್ಭಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದೇ ತಿಂಗಳು ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಒಂಬತ್ತು ತಿಂಗಳು ತುಂಬಿದೊಡನೆ ರಾವುಳ ಸೀನಿದಾಗ ಸೀತೆ ಹುಟ್ಟಿದಳು. ಆಕೆಗೆ ರಾವುಳ ಸೀತಮ್ಮ ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಸೀತ' ಎಂದರ್ಥ. ತಾನು ಸೀನಿದಾಗ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ರಾವುಳ ಅವಳಿಗೆ ಸೀತ ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟ. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಪದವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಸೀತ ಎಂಬ ಹೆಸರು ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಸೀತಾ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಇದೆ. ಜನಕ ರಾಜ ಹೊಲ ಉಳುವಾಗ ನೇಗಿಲ ಗೆರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಮಗು ಲಭಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಆಕೆಗೆ 'ಸೀತಾ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟ. 'ಸೀತಾ' ಎಂದರೆ ನೇಗಿಲಿನಿಂದಾದ ಗೆರೆ ಅಥವಾ ಸೀಳು. ಆಮೇಲೆ ರಾವುಳ ಜೋಯಿಸರಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಶಿವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿಗೆ ತಪ್ಪಿ ನಡೆದದ್ದರಿಂದ ಈ ಶಿಕ್ಷೆ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಗುವಿಗೆ ಹಾಲುಣಿಸಿ ಬಟ್ಟೆ ತೊಡಿಸಿ ದೂರ ಬಿಟ್ಟುಬರುವಂತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಆ ಮಗುವನ್ನು ಒಂದು ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ಜನಕನ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಬರುತ್ತಾನೆ.

ಸೀತೆಯ ಈ ಬಗೆಯ ಜನನದ ಕಥನದ ಬಳಿಕವೇ ಕವಿ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಜನನ ಹಾಗೂ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೀತಾಪರಿಣಯದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಆಖ್ಯಾನವಿದೆ. ದೊಡ್ಡದಾದ ಬಿಲ್ಲನ್ನು ಎತ್ತಲಾರದೆ ಮುಗ್ಗರಿಸಿದ ರಾವಣ ಅಪಮಾನಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ರಾಮ ಆ ಧನುಸ್ಸನ್ನೆತ್ತಿ ಸೀತೆಯ ಕೈಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆ ಬಳಿಕ ರಾವುಳ ಆಕೆಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಮ ಕಪಿಸೈನ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಲಂಕೆಗೆ ಲಗ್ಗೆ ಹಾಕಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ರಾವುಳನ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಪಟ್ಟಾಭಿಷಿಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದಾದ ಮೇಲೆ ಕವಿ ಸೀತೆಯ ಅಗ್ನಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೊರಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಪವಾದಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ಆಕೆ ಕಾಡುಪಾಲಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಲವಕುಶರಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಆ ವೀರಬಾಲಕರು ರಾಮನ ಯಜ್ಞಾಶ್ವವನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ ಅಶ್ವ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಬಂದ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ತಂದೆ ತಾಯಿಯ ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲ ಒಂದಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಜಾನಪದ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ರಚನೆ ಹಾಗೂ ಅವಧಾರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸೀತೆಯ ಜನನ, ದತ್ತು ಸ್ವೀಕಾರ, ವಿವಾಹ, ಅಪಹರಣ, ಪುನರ್ಮಿಲನ - ಹೀಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮರಳಿ ಬರಲು ಕಥೆಗಾರ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಾನೆ. ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಜನನ, ವನವಾಸ, ರಾವಣನ ಜೊತೆ ಯುದ್ಧ - ಈ ಭಾಗಗಳು ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾಗಿವೆಯೋ ಸೀತಾಪರಿತ್ಯಾಗ, ಗರ್ಭಧಾರಣ ಮತ್ತು ಪುನರ್ಮಿಲನದ ಭಾಗಗಳು ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡದಾಗಿವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಪುರುಷನಾದ ರಾವಣನಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ವಿಚಿತ್ರ ಜನನವು ಗರ್ಭ ಹಾಗೂ ಶಿಶು ಜನನದ ಬಗೆಗಿನ ಪುರುಷನ ಅಸೂಯೆ ಮೊದಲಾದ ಹೊಸ ಹೊಳಹುಗಳಿಗೆ ಕಥೆಯು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಇದು ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತು; ಅಲ್ಲದೆ ತಂದೆಯು ಮಗಳನ್ನು ಕಾಡುವ ಭಾರತೀಯ ಈಡಿಪಸ್ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗೆ ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಗಳೇ ತನ್ನನ್ನು ಮೋಹಿಸುವ ತಂದೆಯ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಸೀತೆಯು ರಾವಣನ ಮಗಳು ಎಂಬ ಆಶಯವು ಅಪೂರ್ವವಾದುದೇನಲ್ಲ. ಜೈನ ಕಥೆಗಳ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ

(ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವಸುದೇವ ಹಿಂದಿ). ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ತೆಲುಗು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯದ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಯೌವನಮದದಲ್ಲಿ ರಾವಣನು ತರುಣಿಯೋರ್ವಳನ್ನು ಕೆಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ, ಆಕೆ ಆತನ ಮಗಳಾಗಿ ಜನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆತನ ಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ತೋರಿಂದಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ವಾಲ್ಮೀಕಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಾರದ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯಾದ ನಿದರ್ಶನ

ಭಾರತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ನಾವು ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯಾದ ಕಡೆ ಹೋದ ಹಾಗೆ ರಾಮಕಥೆಯ ಬಗೆಬಗೆಯ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಟಿಬೆಟ್, ಥಾಯ್ಲೆಂಡ್, ಬರ್ಮ, ಲಾವೋಸ್, ಕಾಂಬೋಡಿಯ, ಮಲೇಶ್ಯಾ, ಜಾವಾ ಮತ್ತು ಇಂಡೋನೇಶ್ಯಾಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನು, ಅಂದರೆ ಥಾಯ್ 'ರಾಮಕೀತಿ'ಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಸಂತೋಷ ದೇಸಾಯಿ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಥಾಯ್ ಜನಜೀವನದ ಮೇಲೆ ರಾಮಕಥೆ ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಬೇರಾವ ಹಿಂದೂ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಥಾಯ್ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿಲ್ಲ (ದೇಸಾಯಿ ೧೯೭೦). ಬೌದ್ಧ ದೇವಾಲಯಗಳ ಭಿತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಚಿತ್ರಗಳು, ಹಳ್ಳಿಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲ್ಪಡುವ ನಾಟಕಗಳು, ಅವರ ನೃತ್ಯರೂಪಕಗಳು - ಇವೆಲ್ಲ ರಾಮನ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳುತ್ತವೆ. 'ರಾಜಾರಾಮ' ಎಂಬ ಅಭಿಧಾನದ ಕೆಲವು ಅರಸರು ಒಬ್ಬರಾದ ಮೇಲೊಬ್ಬರಂತೆ ಥಾಯ್ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆಯನ್ನು ಬರೆದರು. ಮೊದಲ ರಾಜಾರಾಮ ರಾಮಾಯಣ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಐವತ್ತು ಸಾವಿರ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಬರೆದರೆ ಎರಡನೆಯ ರಾಜಾರಾಮ ನೃತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಸ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ. ಆರನೆಯ ರಾಜಾರಾಮ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಬರೆದ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವುಗಳು ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಋಣಿಯಾಗಿವೆ. ರಾಮನ ಕಥೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಥಾಯ್ಲೆಂಡ್‌ನ ಲೋಪ್ ಬುರಿ (ಸಂಸ್ಕೃತ ಲವಪುರಿ), ಖಿಡ್ಕಿಸ್ (ಸಂಸ್ಕೃತದ ಕಿಷ್ಕಿಂಧಾ) ಮತ್ತು ಅಯುತಿಯ (ಸಂಸ್ಕೃತದ ಅಯೋಧ್ಯೆ) ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳಗಳು ಹಾಗೂ ಥಾಯ ಕಲೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಥಾಯ್ 'ರಾಮಕೀರ್ತಿ' ಅಥವಾ 'ರಾಮಕೀನ್', ಮಾನವ ಹಾಗೂ ವಾನರ - ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಉಗಮದೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸೋದರರು ರಾಕ್ಷಸರ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಮೊದಲ ಮುಖಾಮುಖಿ, ರಾಮನ ಮದುವೆ, ವನವಾಸ, ಸೀತಾಪಹರಣ, ಕಪಿವೀರನ ಭೇಟಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯುದ್ಧ ಸಿದ್ಧತೆಗೆ, ಲಂಕೆಗೆ ಹನುಮಂತನ ಹಾರಾಟ, ಲಂಕಾ ದಹನ, ಸೇತುಬಂಧ, ಲಂಕೆಗೆ ಮುತ್ತಿಗೆ, ರಾವಣನ ವಧೆ ಹಾಗೂ ರಾಮಸೀತೆಯರ ಪುನರ್ಮಿಲನವನ್ನು ಕೂಡ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂರನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ದಂಗೆಯನ್ನಡಗಿಸಲು

ರಾಮ ತನ್ನ ಸಹೋದರರನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿದ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸೀತಾ ಪರಿತ್ಯಾಗ, ಆ ಪುತ್ರಸಂತಾನ, ರಾಮನ ಜೊತೆ ಯುದ್ಧ, ಸೀತೆ ಭೂಮಿ ಪಾಲಾಗುವುದು, ರಾಮಸೀತೆಯರ ಸಮಾಗಮಕ್ಕಾಗಿ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು - ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಕರಣಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಇದೆ. ಇದು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಹೋಲುವ ಹಾಗೆ ಕಂಡರೂ ಕೆಲವೊಂದು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹಾಗೆ (ಕೆಲವು ಜೈನ, ಬಂಗಾಳಿ ಹಾಗೂ ಕಾಶ್ಮೀರಿ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಸೀತಾ ಪರಿತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಒಂದು ನಾಟಕೀಯ ತಿರುವು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಬಲು ಹಿಂದೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಶೂರ್ಪನಖಿಯ ಕಿವಿ ಮೂಗುಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿದ್ದರಷ್ಟೆ. ಆ ಶೂರ್ಪನಖಿಯ ಮಗಳಿಗೆ ಸೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಸಿಟ್ಟು. ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ರೂಪವಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸೀತೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಆಕೆ ಪ್ರತೀಕಾರ ಬಗೆಯಲು ಸಮಯ ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದಳು. ಅವಳು ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಬಂದು ಸೀತೆಯ ದಾಸಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ರಾವಣನ ಚಿತ್ರ ಬಿಡಿಸಿ ತೋರಿಸಲು ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಅದು ಅಳಿಸಲಾಗದ ಚಿತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. (ಕೆಲವು ವಕ್ತವ್ಯಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಚಿತ್ರ ಸೀತೆಯ ಶಯ್ಯಾಗೃಹದಲ್ಲಿ ಸಜೀವವಾಗುತ್ತದೆ) ಮತ್ತು ರಾಮನ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅಸೂಯೆಯಿಂದ ಕೆಂಡಮಂಡಲನಾದ ರಾಮನು ಸೀತೆಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕೆಂದು ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಸೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಅನುಕಂಪದಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲದೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಕೊಂದದ್ದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಯಾಗಿ ಜಿಂಕೆಯ ಹೃದಯವನ್ನು ರಾಮನಿಗೆ ತಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ರಾಮ ಸೀತೆಯರ ಪುನರ್ಮಿಲನ ಕೂಡ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸೀತೆ ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ರಾಮನಿಗೆ ತಿಳಿದಾಗ ರಾಮ ಸತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಚಾರನ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿ ಕಳುಹಿಸಿ ಆಕೆ ಅರಮನೆಗೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸೀತೆ ರಾಮನನ್ನು ಕಾಣಲು ಧಾವಿಸಿ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ರಾಮ ತನ್ನನ್ನು ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಆಕೆ ಕೋಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಕೋಪಾವೇಶದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ತನ್ನನ್ನು ನುಂಗು ಎಂದು ಭೂಮಿ ತಾಯಿಯನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹನುಮಂತ ಅವಳಿಗಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೋ ಹುಡುಕಿ ಕಡೆಗೂ ಅವಳನ್ನು ಕಂಡು ತನ್ನೊಡನೆ ಬರುವಂತೆ ಕೋರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆಕೆ ಹಿಂದಿರುಗಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕಡೆಗೆ ಶಿವನೇ ಬಂದು ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಒಂದುಗೂಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಜೈನ ಹಾಗೂ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸೀತೆಯ ಜನನ ವೃತ್ತಾಂತವು ವಾಲ್ಮೀಕಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ದಶರಥನು ಯಾಗ ಮಾಡಿ ಅನ್ನದ ಪಿಂಡವನ್ನು (ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಪಾಯಸ) ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಕಾಗೆ ಅನ್ನದ ಪಿಂಡದಿಂದ ಕೆಲವು ಅಗುಳುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ರಾವಣನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದರೆ ಆಕೆ ಅದನ್ನು ತಿಂದು ಸೀತೆಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಮಗಳೇ ತಂದೆಯ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣಳಾಗುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬ ಭವಿಷ್ಯವಾಣಿಯಿಂದಾಗಿ ಕಂಗೆಟ್ಟ ರಾವಣ ಸೀತೆಯನ್ನು ಸಾಗರದಲ್ಲಿ

ಮುಳುಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಮುದ್ರದ ದೇವತೆಯು ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿ ಜನಕನ ಬಳಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾಳೆ.

ರಾಮನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರವಾದರೂ ಥಾಯ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಆತ ಶಿವನ ಅಧೀನ ದೈವ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆತನನ್ನು ಮಾನುಷವೀರನೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ; 'ರಾಮಕೀರ್ತಿ'ಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಜನಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಆದರ್ಶಕೃತಿ ಎಂದಾಗಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಥಾಯ್ ಜನರು ಸೀತಾಪಹರಣ ಹಾಗೂ ರಾಮ ರಾವಣರ ಯುದ್ಧವರ್ಣನೆಯ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಬಹಳವಾಗಿ ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂ ರಾಮಾಯಣಗಳ ಹೃದಯವೆನಿಸಿದ ಅಗಲಿಕೆ ಹಾಗೂ ಮಿಲನಗಳು ಅವರಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಯುದ್ಧವು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಉತ್ಸುಕತೆ, ಉದ್ರೇಕ, ಯುದ್ಧತಂತ್ರಗಳ ವಿವರಗಳು ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಆಯುಧಗಳ ಬಣ್ಣನೆ ಅವರಿಗೆ ಬಲು ಇಷ್ಟ. ಬೇರೆಲ್ಲ ವಕ್ತವ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ 'ಯುದ್ಧಕಾಂಡವು' ಅತ್ಯಂತ ವಿವರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದೀಯ ವಕ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗವಲ್ಲ. ಯುದ್ಧದ ವರ್ಣನೆಗೆ ಥಾಯ್ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನೀಡಿರುವ ಒತ್ತು ಬಹಳ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದೆಂದು ದೇಸಾಯಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಥಾಯ್ ಇತಿಹಾಸವು ರಕ್ತರಂಜಿತ ಕಾಳಗಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದೆ. ಬದುಕಿ ಉಳಿವುದೇ ಆ ಜನರ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿತ್ತು. 'ರಾಮಕೀನ್'ನಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಗಮನ ನೀಡಲಾಗಿಲ್ಲ. ಥಾಯ್ ರಸಿಕರಿಗೆ ರಾಮನಿಗಿಂತಲೂ ಹನುಮಂತನೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯನಾದವನು. ಹಿಂದೂ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತನನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಪರಮಭಕ್ತನೂ ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತನು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಕಣ್ಮಣಿ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಅಥವಾ ಕಂಬ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಲಂಕಾಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ರಾಕ್ಷಸರಾಣಿಯರ ಅಂತಃಪುರ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಪರಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅನೈತಿಕವೆಂದು ಹನುಮಂತ ಭಾವಿಸಿದರೆ ಈ ವಕ್ತವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ರಾವಣನನ್ನು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ರಾಮಕೀರ್ತಿ'ಯಲ್ಲಿ ರಾವಣನ ಜ್ಞಾನಾನುಭವಗಳನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅನುರಾಗದಿಂದಾಗಿ ಆತ ಸೀತಾಪಹರಣ ಮಾಡಿದ್ದೆಂದು ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ರಾವಣನು ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗಿ ಕುಟುಂಬ, ರಾಜ್ಯ, ಹೆಚ್ಚೇಕೆ ತನ್ನ ಜೀವವನ್ನೇ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಕೇಳಿ ಥಾಯ್ ಜನರ ಮನ ಕರಗುತ್ತದೆ. ಸಾವಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನಾಡಿದ ಮಾತುಗಳು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪ್ರೇಮಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ. ಥಾಯ್ ಕಾವ್ಯದ ಪಾತ್ರಗಳು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಪಾತ್ರಗಳ ಹಾಗಲ್ಲ. ಈ ಪಾತ್ರಗಳು ತಪ್ಪು ಮಾಡುತ್ತವೆ; ಒಳಿತು ಕೆಡುಕಿನ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಣದಂತಿವೆ; ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾವಣ ಅಧಃಪತನದಿಂದ ಮನ ಮರುಗುತ್ತದೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯಲ್ಲಿ ರಾವಣನ ವಧೆಯಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದು ಜನ ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಆ ಬಗೆಯ ಸಂಭ್ರಮದ ಆಚರಣೆಗೆ ಎಡೆ ಇಲ್ಲ.

ವಿಭಿನ್ನತೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು

ವಾಲ್ಮೀಕಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಒಂದು ಕಥೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವರು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ವಿವಿಧ ರಾಮ ಕಥೆಗಳು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇವೆ. ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಗಮನಿಸದೇ ಇರುವ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತೇನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಹಾಗೂ ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಗೆ ಎರಡು ಮುಕ್ತಾಯಗಳಿವೆ. ರಾಮ ಸೀತೆ ಇಬ್ಬರೂ ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಮರಳಿ ಬಂದು ಪಟ್ಟಾಭಿಷಿಕ್ತರಾಗುವವರೆಗೆ ಕಥೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು : ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಶೋಕ ವನದಲ್ಲಿದ್ದ ಸೀತೆ ಪತೀತಳು ಎಂಬ ಲೋಕಾಪವಾದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ರಾಜನಾದ ರಾಮನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ಕಳಂಕ ತರುವುದಾದ್ದರಿಂದ ಆಕೆಯನ್ನು ಆತ ಮರಳಿ ಕಾಡಿಗಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆಕೆ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಮಕ್ಕಳು ವಾಲ್ಮೀಕಿಯಿಂದ ರಾಮಾಯಣವನ್ನೂ ಯುದ್ಧ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಲಿಯುತ್ತಾರೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ರಾಮನ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೃದಯಸ್ಪರ್ಶಿ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇವರೇ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳೆಂದು ತಿಳಿಯದ ರಾಮನ ಮುಂದೆ 'ರಾಮಾಯಣ'ವನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಇನ್ನೊಂದು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿದ್ದು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಹಾಗೂ ಕಂಬ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಮುಕ್ತಾಯಗಳು ಒಟ್ಟು ಕೃತಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮೆರುಗು ನೀಡಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ವನವಾಸ ಅನುಭವಿಸಿದ ರಾಜ ರಾಣಿ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬಂದದ್ದರ ಸಂಭ್ರಮ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪುನರ್ಮಿಲನ, ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಹಾಗೂ ಶಾಂತಿಪಾಲನೆಯ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಕಥಾ ಮಂಡಲ ಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ, ಅವರ ಸಂತಸ ಅಲ್ಪಕಾಲಿಕವಾಗಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಅಗಲಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಿಪ್ರಲಂಭವೇ ಒಟ್ಟು ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ದುರಂತ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನಲೂಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಸೀತೆ ಅಪಮಾನ ತಾಳಲಾರದೆ ಬಾಯಿತೆರೆದ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಹೋಗಿ ತಾನು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಳೋ ಅಲ್ಲಿಗೇ ಮರಳುತ್ತಾಳೆ. ನೇಗಿಲ ಸೀಳಿನಿಂದ ಬಂದ ಸೀತೆ ಮತ್ತೆ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುವ ಈ ವಿವರವು ಸಸ್ಯ ಚಕ್ರದ ಸಂಕೇತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಸೀತೆಯು ಬೀಜದಂತೆ; ನೀಲಮೇಘಶ್ಯಾಮನದ ರಾಮನು ಮಳೆಯಂತೆ. ಸೀತೆಯು ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ತನ್ನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅಲ್ಪಕಾಲಿಕೆ; ಮತ್ತೆ ಸೀತೆಗೆ ವನವಾಸವೇ ಗತಿಯಾಯಿತು. ಫಲವತ್ತತೆ ಹಾಗೂ ಮಳೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಹಲವು ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಶಿವನ ಪ್ರತಿರೂಪವೆನಿಸಿದ ಯೋಗಿ ಸ್ವರೂಪಿಗಳಿಗೆ ರಾಮನ ವಿರೋಧ (ಅಹಲ್ಯೆಯ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಬ ಇದನ್ನು ಖಚಿತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ), ಆತನ ವಂಶದ ಪೂರ್ವಜನು ಗಂಗೆಯನ್ನು ಬಯಲು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ತಂದದ್ದು, ಅಂತೆಯೇ ಲೋಮಪಾದನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಮಳೆ ತಂದ ಋಷ್ಯಶೃಂಗನ ಕಥೆ ಹಾಗೂ ಈತನೇ ಮುಂದೆ ದಶರಥನ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿ ಯಾಗದ ನೇತೃತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದು,

ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ನಿರಂತರವಾದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಬಗೆಯ ಮಿಥ್ಯೆಗಳು, ಇತರ ದನಿಗಳು ನಮ್ಮ ಕಿವಿಯ ಮೇಲೆ ಬೀಳುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸೀತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ರಾಮನಿಗೆ ಪಕ್ಷಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಸಹಕಾರ ನೀಡುತ್ತವೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿಗಳು ಹಾಗೂ ವಾನರರ ಇರುವಿಕೆಯು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಜೈನದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಇವೆಲ್ಲ ಅಸಹಜವಾಗಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮುಕ್ತಾಯವೂ ಕಥೆಯ ವಿವಿಧ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವುದಲ್ಲದೆ ಒಟ್ಟು ವಕ್ತವ್ಯವು ಅದರ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ನಿಲುವನ್ನೂ ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ರೀತಿ ವಿವಿಧ ಆರಂಭಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳಬಹುದು. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯು ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶೋಕದಿಂದ ಶ್ಲೋಕ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ತನ್ನ ಕಥೆಯಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ಪ್ರಕರಣವು ಕೃತಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಎಚ್ಚರದ ಸುಂದರ ರೂಪವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಹಕ್ಕಿಯ ಸಾವು ಹಾಗೂ ಬದುಕಿ ಉಳಿದ ಹಕ್ಕಿಯ ಆಕ್ರಂದನವು ರಾಮ ಕಥೆಯ ವಕ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂವಾದಿ ಆಶಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಗಳಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಬಲಿಯ ಲಯಬದ್ಧ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಕೂಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ದಶರಥನು ಆನೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಬಾಣ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಕುರುಡು ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳಿಗಾಗಿ ಕಮಂಡಲುವಿನಲ್ಲಿ ಜಲ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಋಷಿ ಪುತ್ರನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆತ ಶಾಪಗ್ರಹಸ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮುಂದೆ ರಾಮನ ವನವಾಸ ಹಾಗೂ ತಂದೆ ಮಗನ ಅಗಲುವಿಕೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾಯಾ ಸ್ವರ್ಣಮೃಗವನ್ನು (ಜಿಂಕೆಯ ರೂಪದ ರಾಕ್ಷಸ) ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಾಯುವಾಗ ರಾಮನ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆತ ಸೀತೆಯನ್ನು ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ರಾಮನ ಬಳಿಗೆ ಧಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ರಾವಣ ಸೀತೆಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾವಣ ಆಕೆಯನ್ನು ಕದ್ದೊಯ್ಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಂಪಾತಿ ಪಕ್ಷಿಯು ಪ್ರತಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆಗ ರಾವಣ ತನ್ನ ಖಡ್ಗದಿಂದ ಅದನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯದ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿಯ ಸಾವು ಮತ್ತು ಬದುಕುಳಿದ ಹಕ್ಕಿಯ ಆಕ್ರಂದನವು ಕಾವ್ಯದ ವಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪತಿ ಪತ್ನಿ, ತಂದೆ ತಾಯಿ, ಸೋದರ-ಪುತ್ರರ ಅಗಲುವಿಕೆಗೆ ಚಾಲನೆ ನೀಡಿದೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕೃತಿಯ ಉಪೋದ್ಘಾತವು ಕೂಡ ಕಥಾವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿನ್ಯಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಮೊದಲೇ ಸುಳಿವು ನೀಡುತ್ತ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಅಂತರವೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ಚಿತ್ರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯು ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ

ರಾಮ ಹಾಗೂ ಆತನ ಪೂರ್ವೇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿದರೆ ವಿಮಲಸೂರಿಯ ಜೈನ ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಥಾಯ್ ಮಹಾಕಾವ್ಯವು ರಾಮನ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಲಕ್ಷ್ಯ ಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ರಾವಣನ ವಂಶಾವಳಿ ಹಾಗೂ ಆತನ ಸಾಹಸಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಹಳ್ಳಿಯ ವಕ್ತವ್ಯವೊಂದು ಸೀತೆಯ ಜನನ, ವಿವಾಹ, ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಅಧ್ಯಾತ್ಮಕ ರಾಮಾಯಣ' ಹಾಗೂ ತಮಿಳಿನ 'ಶತಕಂಠ ರಾವಣ' ಮೊದಲಾದ ಅನಂತರದ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳು ಸೀತೆಗೆ ನಾಯಕ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಹತ್ತು ತಲೆಯ ರಾವಣ ರಾಮನಿಂದ ವಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟ. ಆದರೆ ನೂರು ತಲೆಯ ರಾವಣನನ್ನು ವಧಿಸುತ್ತಾಳೆ (ಶುಲ್ಮನ್ ೧೯೭೯). ವ್ಯಾಪಕ ಬಾಯ್ಮಾತಿನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನುಳ್ಳ ಸಂತಾಲ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರು ಸೀತೆಯನ್ನು ಕುಲಟೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಹಾಗೂ ಕಂಬ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಓದಿಕೊಂಡು ಹಿಂದೂ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಇದರಿಂದ ನಿಜಕ್ಕೂ ಭಾರಿ ಆಘಾತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂತಾಲರ ಪ್ರಕಾರ ರಾವಣ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಇಬ್ಬರೂ ಸೀತೆಯ ದೇಹ ಸುಖವನ್ನುಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಿದ ಹಾಗೆ, ಹನುಮಂತನು ಮಂಗನ ಮುಖ ಹೊತ್ತ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ ಬಂಟನೇನಲ್ಲ. ಆತ ಹಲವು ಪ್ರೇಮಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಗ್ನನಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿಗಳ ಕಣ್ಮಣಿ. ಕಂಬ ಮತ್ತು ತುಳಸಿ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮ ಒಬ್ಬ ದೇವರು. ಜೈನಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆತ ತನ್ನ ಅಂತಿಮ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಅಹಿಂಸಾಪರನಾದ ಜಿನಧರ್ಮಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಆತ ರಾವಣನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾರ. ರಾವಣನಾದರೋ ಉದಾತ್ತ ದೊರೆ; ಆದರೆ ಕರ್ಮವಶದಿಂದಾಗಿ ಸೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸಾವಿಗೆ ತಾನೇ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ರಾವಣನನ್ನು ರಾಮಪಿಪಾಸುವಾದ ದುರಹಂಕಾರಿ ರಾಕ್ಷಸ ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪಾತ್ರಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೇ ಕೆಲವೊಂದು ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗಳಿವೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಎಷ್ಟು ವಿಪರೀತವಾಗಿವೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೊಂದುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸೀತೆಯನ್ನು ರಾಮ ಹೇಗೆ ಕಾಡಿಗೆ ಅಟ್ಟಿದ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ನೂರಾರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹಾಗೂ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪಠ್ಯ ಸಮುದಾಯ ದಲ್ಲಿ (ಹಿಂದೂ, ಜೈನ ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧ) ಕಂಡುಬಂದಿವೆ.

ರಾಮ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಸೀತೆ ಹಾಗೂ ಸೀತೆಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸುವ ದುಷ್ಟ ರಾವಣ ಈ ಒಂದು ಸಂಬಂಧದ ತೆಳುವಾದ ಹಂದರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ರಾಮಕಥೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಮಾನ ಮೂಲ ಎಂಬುದಿದೆಯೇ? ವಿಟ್ಗೆಂಗ್‌ಸ್ಟನ್ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಕೆಲವು ಕುಟುಂಬ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಈ ಕಥೆಗಳು ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೇ? ಅಥವಾ ಇದು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ ಹಲಸಿನಹಣ್ಣು ಕತ್ತರಿಸುವ ಚೂರಿಯ ಹಾಗೋ? ಒಮ್ಮೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್" ಈ ಚೂರಿ ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸಮಯದಿಂದ ಇದೆ?" ಎಂದು ಒಬ್ಬ ವಯಸ್ಸಾದ ಬಡಗಿಯನ್ನು ಕೇಳಿದ. ಆಗ ಆ

ಬಡಗಿ "ಈ ಚೂರಿ ಕಳೆದ ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ಇದೆ. ಕೆಲವು ಬಾರಿ ನಾನು ಅದರ ಅಲಗು ಬದಲಾಯಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಮತ್ತೆ ಒಂದೆರಡು ಸಲ ಅದರ ಹಿಡಿ ಬದಲಾಯಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅವೇ ಮೊದಲಿನ ಚೂರಿ" ಎಂದನಂತೆ. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂರಚನೆಯ ಒಂದು ನೆರಳು 'ರಾಮಾಯಣ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿದೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲ ಪಠ್ಯಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದಾಗ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರ ಹಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ವೇದ್ಯವಾದೀತು. ಇದು ಒಂದೇ ಹೆಸರಿನ ಒಂದಷ್ಟು ಜನರ ಗುಂಪಿನ ಹಾಗೆ. ಹೆಸರಿನ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಅವರಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆ ಇರಬಹುದು. ಉಳಿದಂತೆ ಒಬ್ಬರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಲ್ಲ.

ಅನುವಾದ

ರಾಮಾಯಣದ ಈ ಎಲ್ಲ ಪಠ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೆರಡು ಪಠ್ಯಗಳ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆದ ಅನುವಾದಗಳು. ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ವಿಮಲಸೂರಿ - ಮುಂತಾದವರ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ರಾಮಾಯಣದ ಅನುವಾದಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ.

ಪಠ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ಅನುವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮೂರು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸ ಬಹುದು.

ಪಠ್ಯ ೧ ಹಾಗೂ ಪಠ್ಯ ೨ರ ನಡುವೆ ಅನುಲೋಮ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆ. ಇಂಥ ಅನುವಾದಗಳನ್ನು ನಾವು 'ಮೂಲನಿಷ್ಠ ಅಥವಾ ಐಕಾನಿಕ್' ಎನ್ನಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚಾಪ್‌ಮನ್ ಹೋಮರನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡುವಾಗ ಮೂಲದ ಪಾತ್ರಗಳು, ಘಟನೆಗಳ ಕ್ರಮಾನುಗತಿ, ಪ್ರತಿಮೆ, ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾವ್ಯವಿನ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ಮಾರ್ದವತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಮೂಲ ಕಾವ್ಯದ ಛಂದಸ್ಸನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿ ಅನುವಾದ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಭಾಷೆ ಮಾತ್ರ. ಮೂಲ ಗ್ರೀಕ್, ಆದರೆ ಅನುವಾದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿದೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಕಂಬನು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಪುನರ್ಕಥನಿಸು ವಾಗ ಆತ ಪ್ರಕರಣಗಳ ಅನುಸ್ಯೂತತೆಯನ್ನು, ತಂದೆ, ಮಗ, ಸೋದರರು, ಮಡದಿಯರು, ಶತ್ರುಗಳು, ಮಿತ್ರರು ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ರಚನೆಯನ್ನು ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಪಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಕಾವ್ಯ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ತುಂಬ ದೊಡ್ಡದು. ತಮಿಳಿನ ಇಪ್ಪತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಛಂದಃ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯು ಬಹುತೇಕ ಅನುಷ್ಟುಪ್ ಶ್ಲೋಕ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ.

ಕಥಾಭಿತ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಠ್ಯ ೨-ಪಠ್ಯ ೧ಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಕಥಾಭಿತ್ತಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿವರಗಳು, ಜಾನಪದಾಂಶಗಳು, ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆ, ಪ್ರತಿಮೆ, ಪ್ರತೀಕ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಮತ್ತೆ ತುಂಬಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಮಿಳಿನ ಕಂಬನ ವಕ್ತವ್ಯ ಹಾಗೂ ಬಂಗಾಳಿಯ ಕೃತ್ತಿವಾಸನ ವಕ್ತವ್ಯ ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿವೆ. ಬಂಗಾಳಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ

ಬಂಗಾಳಿ ಮದುವೆಯ ಆಚರಣೆ, ಭಕ್ಷ್ಯಭೋಜ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ವಿವರಣೆಯಿಂದಾಗಿ ರಾಮನ ಮದುವೆಯು ಬಹುತೇಕ ಬಂಗಾಳಿ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದೆ (ಸೇನ್ ೧೯೨೦). ಇಂಥ ಪಠ್ಯವನ್ನು ನಾವು 'ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ' ಪಠ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಿಸರ-ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದು ಆ ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಿಸರದ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳು/ಘಟನಾವಳಿಗಳು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟರೆ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕುಂದುಂಟಾಗಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಮಾಯಣವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಪಠ್ಯಗಳ ಕಂತೆಯಲ್ಲ; ಅದು ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ-ಜಾತಿ ಎನ್ನಬಹುದು.

ನಾವು ಈಗಾಗಲೆ ನೋಡಿರುವಂತೆ ಪಠ್ಯ ೧ರ ಕಥಾಭಿತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಪಠ್ಯ ೨ ಅತ್ಯಂತ ಮಿತವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಪೂರ್ಣ ಬೇರೆಯೇ ಆದ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅದು ತನಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಕಥನಗಳನ್ನು ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಿ 'ಪ್ರತಿ ಪಠ್ಯ'ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅನುವಾದವನ್ನು ನಾವು 'ಸಾಂಕೇತಿಕ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅನುವಾದ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೇ ಇಲ್ಲಿ ಗಣಿತದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದು ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ಪಾತಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಗಳ ಒಂದು ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಹೊದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಹೀಗಾದಾಗ, ರಾಮಕಥೆಯು ಒಟ್ಟು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿನ ಹೆಸರು, ಪಾತ್ರಗಳು, ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಎರಡನೆಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕಥಾ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿರುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಪಠ್ಯ ೧ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಪಠ್ಯ ೨ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಬೇರೆಯಾಗಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತೀರ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಅದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣ, ವಿಮಲಸೂರಿಯ ಜೈನ ಪಠ್ಯ, ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯಾದ ಥಾಯ್ ಭಾಷೆಯ 'ರಾಮಕೀರ್ತಿ' ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅನುವಾದಗಳು.

ಮೂಲನಿಷ್ಠ ಅನುವಾದವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಅನುವಾದಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಗೋಲ್ಡ್‌ಮನ್ (೧೯೮೪) ಮತ್ತು ಇತರ ವಿದ್ವಾಂಸರ ತಂಡ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ಆಧುನಿಕ ಅನುವಾದ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಹೆಸರುಗಳು, ಶ್ಲೋಕಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ, ಘಟನಾವಳಿಗಳ ಅನುಕ್ರಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು 'ಮೂಲನಿಷ್ಠ'ವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಅನುವಾದವು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ನುಡಿಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಬರೆದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಹಾಗೂ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಅದರಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಾಂಕೇತಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಮಾಣ ಕಂಬ ಹಾಗೂ ಗೋಲ್ಡ್‌ಮನ್ ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಸ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲಾಗಿ ನಾವು ಈ ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ

ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಲಾತ್ಮಕ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಓದುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರೌಢವಾದ ಆಧುನಿಕ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅನುವಾದವನ್ನು ನಾವು ಮೂಲ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕೃತಿಯ ಪರಿಚಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಓದುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಮೂಲಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತುಲನೆ ಮಾಡಿ ಅದರ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಬೆಲೆಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಕಂಬ ರಾಮಾಯಣ ವನ್ನು ಓದುವುದು ಕಂಬನನ್ನು ಓದಲೆಂದೇ. ನಾವು ಆತನ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದು ಆತನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಆತನ ಕಾವ್ಯ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರಿಂದಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆತನ ಕಾವ್ಯ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯಿಂದ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಪಠ್ಯದ ಜೊತೆಗಿರುವ ಸಾಮ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಸವಿಯನ್ನು ಸವಿಯುತ್ತೇವೆ.

ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ರಾಮಾಯಣಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರಗಳು ಅಂತಹ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ್ದು ಪಾತ್ರಗಳು, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು, ಭೌಗೋಲಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ, ಘಟನೆ ಗಳು, ಸಂಬಂಧಗಳು, ಲಿಖಿತ ಹಾಗೂ ಮೌಖಿಕ ವಿಚಾರಗಳು, ನುಡಿಕಟ್ಟುಗಳು, ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು, ಗಾದೆಗಳು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಘಟನೆ, ಚರ್ಚೆ, ಹಗರಣ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೆ ನಾವು "ಏನಿದು ಈ ರಾಮಾಯಣ, ಸಾಕು ನಿಲ್ಲಿಸಿ" ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಅಗಲ ಕಿರಿದಾದ ಕೊಠಡಿಯನ್ನು 'ಕಿಷ್ಕಿಂಧ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಕೂಡ). ಮಂದಮತಿಯೋರ್ವನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಗಾದೆ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ: "ರಾತ್ರಿಯಿಡೀ ರಾಮಾಯಣ ಕೇಳಿ ಬೆಳಗ್ಗೆ ರಾಮ ಸೀತೆಗೆ ಏನಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಕೇಳಿದ ಹಾಗೆ." ಬಂಗಾಳಿ ಅಂಕಗಣಿತದ ಪುಸ್ತಕವೊಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹೀಗಿದೆ: "ಹನುಮಂತನು ಗೋಡೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ. ಮತ್ತೆ ತುಂಟತನದಿಂದ ಅದರ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಕೆಡವಿದ. ಉಳಿದ ಗೋಡೆಯ ಆಯ ಅಳತೆ ಏನು?" ನಾವು ಶೋಭಾನೆ ಹಾಡುಗಳು, ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಸ್ಥಳ ಪುರಾಣಗಳು, ಚಿತ್ರಕಲೆ, ಶಿಲ್ಪಕಲೆ ಮತ್ತು ಹಲವು ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಈ ನಿದರ್ಶನಗಳ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಈ ಪಠ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಣ ಪಠ್ಯಗಳ ಜೊತೆ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿವೆ. ತಮಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಬೇಡವಾದು ದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಮಾನ ಮಾಹಿತಿ ಸಿಂಧುವಿನ ಮೂಲಕ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಒಂದು ರೂಪಕವನ್ನು ಬಳಸಬಹುದಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಕವಿಯೂ ಈ ಸಿಂಧುವಿನೊಳಗೆ ಮುಳುಗಿ ಮುತ್ತು ರತ್ನಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ತಂದು ಒಂದು ಹೊಸ ಕಥಾ ಸನ್ನಿವೇಶ ಹಾಗೂ ವಿನ್ಯಾಸದೊಡನೆ ತನ್ನ ಕೃತಿ ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. "ಕುರಿಗಳಿಂದ ಸಿಂಹವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ" ಎಂದು ವೆಲೆರಿ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಖಂಡ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಗಳು ಜನ್ಮ ತಳೆಯುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಕುರಿಗಳು ಕೂಡ ಸಿಂಹಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ ರಾಮ ರಾವಣರ ಸಂಗ್ರಾಮದ ಬಳಿಕ ಹನುಮಂತನು

ಬೆಟ್ಟದ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಮೂಲ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಅದನ್ನು ದಿಕ್ಕುದಿಕ್ಕಿಗೆ ಪಸರಿಸಿದ. ಈ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ರಾಮಾಯಣಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಪಟ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾಗಿದ್ದಿತು. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಅದರ ಒಂದು ತುಣುಕನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೆರೆಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತಂತೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪಠ್ಯವು ಕೂಡ ಮೂಲಪಠ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ವಕ್ತವ್ಯವೂ ಕೂಡ ಕೇವಲ ಪುನರ್‌ವಕ್ತವ್ಯವಲ್ಲ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಡಕಗೊಳಿಸಬಹುದಾದರೂ ಕಥೆಗೆ ಮುಕ್ತಾಯ ವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ 'ರಾಮಾಯಣ' ಮತ್ತು 'ಮಹಾಭಾರತ'ಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ಇದೇ ಮೊದಲ ಬಾರಿ ಓದುತ್ತಿರುವುದು ಎಂಬ ಹಾಗೆ ಓದುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ರಾಮಾಯಣ ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ಕಥೆಗಳು ಈ ನೆಲದಲ್ಲಿ "ಸದಾ ಸರ್ವದಾ ಸಿದ್ಧ"ವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ರಾಮಾಯಣದ ಬಗೆಗಿನ ಒಂದು ಜನಪದ ಕಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಲೇಖನ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆ. ಈಗ ಇದನ್ನು ಮುಗಿಸುವ ಮೊದಲು ರಾಮನ ಉಂಗುರ ಮತ್ತು ಹನುಮಂತನ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ತೆಲುಗು ಜನಪದ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಉಚಿತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಮಾಯಣವು ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವ ಹಾಗೂ ನೀವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಕಥೆಯೊಂದನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಆಗುವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಕಥೆಯಿದು. ಮೂರ್ಖನೂ ಕೂಡ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗ ದಿರಲಾರ. ಕಥೆಯ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಘಟನಾವಳಿಗಳು ಅವನನ್ನು ಮುತ್ತಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಕೇಳುವವನು ಮೂಕಪ್ರೇಕ್ಷಕನಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಧುಮುಕಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಯ ನಡುವಣ ವಿಭಾಜಕ ರೇಖೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ನೀವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಕಿವಿಗೊಟ್ಟು ಕೇಳಿದಾಗ....

ಹಳ್ಳಿ ಗಮಾರನೊಬ್ಬ ಸುಸಂಸ್ಕೃತಳೂ, ಸಂಸ್ಕಾರವಂತಳೂ, ಆದವಳೊಬ್ಬಳನ್ನು ಮದುವೆ ಯಾದ. ಅವಳು ಅವನ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ತಿದ್ದುವುದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಳು. ಆದರೆ ಕಲೆ, ಸಂಗೀತ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಯಾವುದರಲ್ಲೂ ಅವನಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿರಲಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ಸಲ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಾಚನಮಾಡುವ ಒಬ್ಬರು ಗಮಕಿಗಳು ಆ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಬಂದರು. ಪ್ರತಿದಿನ ಸಂಜೆ ಅವರು ರಾಮಾಯಣ ಕಾವ್ಯದ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಹಾಡಿ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದೊಂದು ಅಪೂರ್ವ ರಸದೌತಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಹಳ್ಳಿಯೇ ಕಾವ್ಯವಾಚನ ಕೇಳಲು ಸೇರುತ್ತಿತ್ತು.

ಹಳ್ಳಿ ಗಮಾನರನ ಹೆಂಡತಿ ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿ ಕಾವ್ಯವಾಚನವನ್ನು ಕೇಳಲು ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡಿದಳು. ಎಂದಿನಂತೆ ಅವನು ಗೊಣಗಿದ. ಆದರೂ ಅವನಿಗೆ ಅವಳನ್ನು ಹಾಸ್ಯ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೆನಿಸಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನು ಒಂದು ಸಂಜೆ ಕಾವ್ಯವಾಚನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಹಿಂದುಗಡೆ ಕುಳಿತುಕೊಂಡ. ಇಡೀ ರಾತ್ರಿ ನಡೆಯುವ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದುದ್ದಕ್ಕೂ ಅವನಿಗೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಮಲಗಿಬಿಟ್ಟ. ಬೆಳಗಿನ ಜಾವ, ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಆಶ್ವಾಸನದ ವಾಚನ ಮುಗಿಸಿದ ಗಮಕಿಗಳು ಮಂಗಲ ಶ್ಲೋಕ ಹಾಡಿದರು.

ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಪ್ರಸಾದ ವಿತರಣೆ ಮಾಡಿದರು. ಮಲಗಿದ ಈ ಗಮಾರನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಯಾರೋ ಪ್ರಸಾದ ಹಾಕಿದರು. ಕೂಡಲೇ ಅವನು ಎಚ್ಚತ್ತು ಮನೆಗೆ ತೆರಳಿದ. ತನ್ನ ಗಂಡ ರಾತ್ರಿ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯವಾಚನ ಕೇಳಿ ಬಂದದ್ದರಿಂದ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಬಹಳ ಸಂತೋಷವಾಯಿತು. "ರಾಮಾಯಣ ಕಾವ್ಯದ ವಾಚನ ಹೇಗಿತ್ತು?" ಎಂದು ಆಕೆ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಕೇಳಿದಳು. ಆಗ ಅವನು "ಸಿಹಿಯಾಗಿತ್ತು" ಎಂದ. ಇದರಿಂದ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಖುಷಿಯಾಯಿತು.

ಮರುದಿನ ಮತ್ತೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಒತ್ತಾಯದ ಮೇರೆಗೆ ಅವನು ಕಾವ್ಯವಾಚನ ನಡೆಯುವಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಗೋಡೆಗೆ ಒರಗಿ ಕುಳಿತ. ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲೇ ಅವನಿಗೆ ಜೋಂಪು ಹತ್ತಿತು. ಆ ದಿವಸ ತುಂಬಾ ಜನ ಸೇರಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಹುಡುಗ ಅವನ ಹೆಗಲಮೇಲೆ ಆರಾಮವಾಗಿ ಕುಳಿತು ತೆರೆದ ಕಣ್ಣುಬಾಯಿಗಳಿಂದ ಕಥೆ ಕೇಳಿದ. ಬೆಳಗ್ಗೆ ಯಥಾಪ್ರಕಾರ ಕಾವ್ಯವಾಚನ ಮುಗಿಯಿತು. ಎಲ್ಲರೂ ಎದ್ದು ಹೊರಟರು. ಹಳ್ಳಿ ಗಮಾರನ ಹೆಗಲಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿದ್ದ ಹುಡುಗ ಮೊದಲೇ ಹೊರಟುಹೋಗಿದ್ದ. ಹಳ್ಳಿ ಗಮಾರನಿಗೆ ಹೆಗಲು ನೋಯುತ್ತಿತ್ತು. ಅವನು ಮನೆಗೆ ಹೋದಾಗ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೆಂಡತಿ ಕೇಳಿದಳು. "ಬೆಳಗಾಗುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅದು ಭಾರವಾಗ್ತಾ ಭಾರವಾಗ್ತಾ ಹೋಯಿತು" ಎಂದ. ಆಗ ಹೆಂಡತಿ "ಕಥೆ ಇರುವುದೇ ಹಾಗೆ" ಎಂದಳು. ಕೊನೆಗೂ ತನ್ನ ಗಂಡ ಕಾವ್ಯದ ಮಹತ್ವ ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಅವಳಿಗೆ ಬಹಳ ಸಂತೋಷವಾಯಿತು.

ಮೂರನೆಯ ದಿನ ಕೂಡ ಆತ ಹಿಂದುಗಡೆ ಕುಳಿತುಕೊಂಡ. ಅವನಿಗೆ ಬಹಳ ನಿದ್ದೆ ಬಂದಿತು. ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿಕೊಂಡು ಗೊರಕೆ ಹೊಡೆದ. ಬೆಳಗಿನ ಜಾವ, ಅವನಿಗೆ ಎಚ್ಚರವಾಗುವ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೊದಲು ಒಂದು ನಾಯಿ ಬಂದು ಅವನ ಬಾಯಿಗೆ ಉಚ್ಚೆ ಹೊಯ್ದು ಹೋಯಿತು. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಹೆಂಡತಿ "ಹೇಗಿತ್ತು" ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಅವನು ತುಟಿಯನ್ನು ಸವರಿಕೊಂಡು, ಮುಖ ಕಿವುಚಿಕೊಂಡು "ಭಯಂಕರ ತುಂಬ ಉಪ್ಪು ಉಪ್ಪಾಗಿತ್ತು" ಎಂದು ಹೆಂಡತಿಗೆ ಹೊಳೆಯಿತು. ಅವಳು ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದು ಅವನ ಬಾಯಿ ಬಿಡಿಸಿದಳು. ಕಾವ್ಯವಾಚನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅವನು ನಿದ್ರೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯಿತು. ನಾಲ್ಕನೆಯ ದಿನ, ಅವನ ಜೊತೆಗೆ ಅವಳೂ ಬಂದಳು. ಅವಳು ಅವನನ್ನು ಮೊದಲ ಸಾಲಿನಲ್ಲೇ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿದಳು. ಏನೇ ಆಗಲಿ, ಎಚ್ಚರವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡಿದಳು. ಅವನು ಬಹಳ ವಿಧೇಯತೆಯಿಂದ ಮೊದಲ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಆಲಿಸಿದ. ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲೇ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು - ಸಾಹಸಗಳು ಅವನ ಮನಸೂರೆಗೊಂಡವು. ಆ ದಿನ ಗಮಕಿಗಳು ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಂಡು ರಾಮನ ಮುದ್ರೆಯುಂಗುರವನ್ನು ಆಕೆಗೆ ಕೊಡಲು ಹನುಮಂತ ಹೇಗೆ ಸಮುದ್ರವನ್ನು ಹಾರಿದ ಎಂಬ ಭಾಗವನ್ನು ಹಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹನುಮಂತ ಹಾರುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವನ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮುದ್ರೆಯುಂಗುರ ಜಾರಿ ಸಮುದ್ರದ ನೀರಿಗೆ ಬಿದ್ದಿತು. ಅದಷ್ಟು ಬೇಗನೆ ಆ ಉಂಗುರವನ್ನು ನೀರಿಂದ ಮೇಲೆತ್ತಿ

ರಾಕ್ಷಸ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಸೀತೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕು. ಹನುಮಂತನಿಗೆ ಏನು ಮಾಡುವುದೆಂದು ತೋಚದೆ ಕೈ ಕೈ ಹೊಸಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ. ಮೊದಲ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ತದೇಕಚಿತ್ತದಿಂದ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಗಂಡ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಕೂಗಿ ಹೇಳಿದ : "ಹನುಮಂತ ನೀನೇನೂ ತಲೆ ಬಿಸಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಡ. ನಾನು ನಿನಗೆ ತಂದು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ." ಆ ಕೂಡಲೆ ಅವನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಹಾರಿ, ಅದರ ತಳದಲ್ಲಿದ್ದ ಉಂಗುರವನ್ನು ಹೊರತೆಗೆದು ಹನುಮಂತನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ!

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಅಚ್ಚರಿಯೋ ಅಚ್ಚರಿ. ಇವನು ಬಹಳ ಅಸಾಧಾರಣ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇರಬೇಕು, ಅವನ ಮೇಲೆ ರಾಮ ಹಾಗೂ ಹನುಮಂತನ ಕೃಪಾಕಟಾಕ್ಷ ಇರಬೇಕು ಎಂದೆಲ್ಲ ಅವರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಅಂದಿನಿಂದ ಜನ ಅವನನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಯ ಓರ್ವ ಹಿರಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣತೊಡಗಿದರು. ಅವನೂ ಕೂಡ ಹಾಗೆಯೇ ವರ್ತಿಸಿದ. ಒಂದು ಕಥೆಯನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ನೀವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಕಿವಿಗೊಟ್ಟು ಕೇಳಿದಾಗ ಆಗುವುದು ಹೀಗೇ.

೩

ಕ್ಷಣ - ಕ್ಷಣದ ನಿರೂಪಣೆಯುಳ್ಳ 'ಪಂಪಾಯಾತ್ರೆ'

ಡಾ. ವಿ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ

೧೯೨೯ರಲ್ಲಿ ಬೆಳಗಾವಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನು ಮುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹಿಂದಿರುಗುವಾಗ, ರಾಯರು (ಡಿ.ವಿ.ಜಿ), ಯಜಮಾನರು (ಬೆಳ್ಳಾವೆ ವೆಂಕಟನಾರಾಯಣಪ್ಪ), ವೆಂಕಟೇಶಯ್ಯ (ಟಿ.ಎಸ್. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯ), ಮೂರ್ತಿ (ಎಂ.ಆರ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಮೂರ್ತಿ) ಈ ನಾಲ್ವರೊಂದಿಗೆ ವಿ.ಸೀ.ಯವರು ಸೇರಿ ಹಂಪಿಗೆ ಭೇಟಿ ಕೊಟ್ಟಾಗ ಕಂಡುಂಡ ಅನುಭವಗಳ ಕಥನವೇ 'ಪಂಪಾ ಯಾತ್ರೆ'. ಇದು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ೧೯೩೬ರಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ'ದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಸಂಚಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ, ೧೯೩೭ರಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕ ರೂಪದಲ್ಲೂ ಮೂಡಿಬಂದು ಕನ್ನಡ ರಸಿಕರ ಮನದಲ್ಲಿ ಹಸಿರಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವ 'ಅನನ್ಯ ಕೃತಿ'ಯಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ, ನನ್ನ ಕೈಯ್ಯಲ್ಲಿರುವುದು 'ವಿ.ಸೀ. ಸಂಪದ' ಹೊರ ತಂದಿರುವ ೨೦೦೪ರ ಆರನೇ ಮುದ್ರಣ ಕೃತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಕವಿಗಳಾದ ಕೆ.ಎಸ್. ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿಯವರು ಬರೆದಿರುವ ಆತ್ಮದರ್ಶಿಯಾದ ಬೆನ್ನುಡಿಯ ಜೊತೆಗೆ, ಈ ತಲೆಮಾರಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಡಾ. ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅವರ ಯಥೋಚಿತ ಮುನ್ನುಡಿಯೂ ಇದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಕೃತಿಯಾಗಿರುವ 'ಸಾಲು ದೀಪಗಳು'ನಲ್ಲಿ ವಿ.ಸೀ. ಬಗ್ಗೆ ಡಾ. ಜಿ. ವೆಂಕಟಸುಬ್ಬಯ್ಯನವರು ಬರೆದ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ಪಂಪಾ ಯಾತ್ರೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಐದು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದಿಷ್ಟು 'ಪಂಪಾಯಾತ್ರೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ತಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸಿಗುವ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿದೆ.

'ವಿ.ಸೀ. ಸಂಪದ' ಪರವಾಗಿ ಶ್ರೀ ಎಂ.ವಿ. ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ ಅವರು ನನಗೆ ಬರೆದಿರುವ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಪಂಪಾ ಯಾತ್ರೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: "ತಾವು ಬಲ್ಲಂತೆ, ೧೯೩೬ರ 'ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ'ದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಅಚ್ಚಾಗಿ, ಮರುವರ್ಷ ಪುಸ್ತಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊರಬಿದ್ದ ವಿ.ಸೀ. ಅವರ 'ಪಂಪಾ ಯಾತ್ರೆ' ಈವರೆಗೆ ಹಲವಾರು ಮುದ್ರಣಗಳನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದು, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಎಂಟು ದಶಕ ಉರುಳಿದ ಬಳಿಕವೂ ತನ್ನ ಅನನ್ಯ ಅನುಭವಕಥನ, ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಚಿತ್ರಣ, ನಿರೂಪಣಾ ಶೈಲಿ, ವರ್ಣನ ವೈಖರಿ, ಚೇತೋಹಾರಿಯಾದ ತಿಳಿಹಾಸ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಯಿಂದಾಗಿ ಈ

ಕಿರುಹೊತ್ತಿಗೆಯ ಸೊಬಗು-ಸೌಂದರ್ಯ ಇಂದಿಗೂ ಮಾಸಿಲ್ಲ, ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಕುಗ್ಗಿಲ್ಲ. ಹಲವು ಒಳನೋಟ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಎಂಬತ್ತು ತುಂಬಿದುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಅದನ್ನು ಮರುವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೊಳಪಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯಾಂಕನಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನವೊಂದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲು 'ಸಂಪದ' ಉದ್ದೇಶಿಸಿದೆ" (ದಿನಾಂಕ ೨೬.೫.೨೦೦೮, ಬೆಂಗಳೂರು).

ಶ್ರೀ ಎಂ.ವಿ. ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿಯವರ ಕೋರಿಕೆಯ ಮೇರೆಗೆ, 'ಪಂಪಾ ಯಾತ್ರೆ' ಕುರಿತು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನಿಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. 'ಪಂಪಾ ಯಾತ್ರೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸಮಗ್ರ ಸ್ವರೂಪದ ಮರುಚಿಂತನೆಯೊಂದನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ನನ್ನದಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸಹೃದಯರಲ್ಲಿ ಅರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾ ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ : ೧. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಮಾದರಿ, ೨. ಸಂಚಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಮಾದರಿ. ಇದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇಕೆಂದರೆ, ಕನ್ನಡದ ಪ್ರವಾಸ ಕಥನಗಳಲ್ಲೂ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ : ೧. 'ಪಂಪಾ ಯಾತ್ರೆ' (೧೯೨೭)ಯ ಮಾದರಿ, ೨. 'ನನ್ನ ಹಿಮಾಲಯ' (೧೯೯೭)ದ ಮಾದರಿ. ಕ್ರಿಯೆ-ಕಾಲ-ದೇಶಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಇವೆರಡು ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

'ಪಂಪಾ ಯಾತ್ರೆ'ಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣ-ಕ್ಷಣದ ನಿರೂಪಣೆಯಿದ್ದು ಕ್ರಿಯಾನುಸಾರಿಯಾದ, ಕಾಲಾನುಸಾರಿಯಾದ, ದೇಶಾನುಸಾರಿಯಾದ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯ ಕಥನವಿರುತ್ತದೆ. 'ನನ್ನ ಹಿಮಾಲಯ'ದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ (ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ) ಬಹು ಕ್ಷಣಗಳು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸಂಧಿಸುವ ನಿರೂಪಣೆಯಿದ್ದು ಕ್ರಿಯಾಂತರದ, ಕಾಲಾಂತರದ, ದೇಶಾಂತರದ ಸಂಲಗ್ನತೆಯ ಕಥನವಿರುತ್ತದೆ. ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ಪಂಪಾ ಯಾತ್ರೆ'ಯಲ್ಲಿರುವುದು 'ಭವನಿಮಜ್ಜನ ಚಾತುರ್ಯ'ದ ನಿರೂಪಣೆ. 'ನನ್ನ ಹಿಮಾಲಯ'ದಲ್ಲಿರುವುದು 'ಲಘಿಮಾ ಕೌಶಲ'ದ ನಿರೂಪಣೆ. ಕನ್ನಡದ ಪ್ರವಾಸ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಇವೆರಡು ಮಾದರಿಗಳ ನಡುವೆ ಎಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವೆನೇ ಹೊರತು, ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವಿಧವಾದ ತಾರತಮ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೇಳಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

'ಪಂಪಾ ಯಾತ್ರೆ'ಯನ್ನು ಯಾರೇ ಓದಲಿ ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಲಿ! ಇದರೊಂದಿಗೆ ಸಹಯಾತ್ರಿಕರಾಗದೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ: 'ಪಂಪಾ ಯಾತ್ರೆ'ಯ ಆರಂಭದ ಸಾಲುಗಳಿವು..... "ಹಂಪೆ ಪುಣ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರ; ಇಂಥಾ ಪುಣ್ಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಚೇಳು, ಮೊಂಡರ ಕಪ್ಪೆಗಳು ಏಕಿವೆಯೊ ಆ ಪಂಪಾಪತಿಗೇ ಗೊತ್ತು. ಮೊಳಉದ್ದ ಮೊಂಡರ ಕಪ್ಪೆ, ಗೇಣುದ್ದ ಚೇಳುಗಳೆ? ಈ ಜನರಿಗೆ ಭಯವೇ ಇಲ್ಲವೇನೊ? ಅವರಿಗಂತೂ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಹೊಸದಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಆ ದಿನ ತಾನೆ ಹೋಗಿದ್ದ ನಮಗೆ ಮೈಯೆಲ್ಲ ಬೈರಿಗೆ ಹಿಡಿದಂತೆ ಆಗಿತ್ತು. ಏಕಪ್ಪ

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದೆವು? ಕಾಮಲಾಪುರದ ಬಂಗಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಎಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ರುತ್ತಿತ್ತು? ಅನಿಷ್ಟವೇನಾದರೂ ಸಂಭವಿಸಿದರೆ ಗತಿಯೇನು?....'' (ಪು. ೧) ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಓದಿಕೊಂಡವರು ಇಲ್ಲಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೋ ತಿಳಿಯದು: ನಿಸರ್ಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮೊಂಡರ ಕಪ್ಪೆ ಮತ್ತು ಚೇಳುಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಶಬ್ದಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಬಿಂಬಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಕಪ್ಪೆ ಮತ್ತು ಚೇಳುಗಳೆಂಬ ಭಿನ್ನಕಲ್ಪನೆಗೆಡೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮೊಂಡರ ಕಪ್ಪೆಗೂ ಕುಪ್ಪಳಿಸುವ ಕಪ್ಪೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಮೊಂಡರ ಕಪ್ಪೆ ಎಂದರೆ ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣದ ದೊಡ್ಡ ಚೇಳು ಎಂದರ್ಥ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಚೇಳುಗಳು ಜೇನುತುಪ್ಪದಂತೆ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕಲ್ಲುಗಳ ಕೆಳಗಡೆ ಮರಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಕಲ್ಲನ್ನು ಎತ್ತಿದರೆ ಕೆಂಜೇನು ಬಣ್ಣದ ಚೇಳುಗಳು ಹರಿದಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಆದರೆ, ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣದ ದೊಡ್ಡಗಾತ್ರದ ಚೇಳುಗಳು ಅಥವಾ ಮೊಂಡರ ಕಪ್ಪೆಗಳು ಬಿಲಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಕೆಲವೆಡೆ 'ಎಮ್ಮೆ ಚೇಳು' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬೆಕ್ಕು ಮತ್ತು ಹುಲಿ, ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆ ಯಿದ್ದರೂ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಸಂಧಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಚೇಳು ಮತ್ತು ಮೊಂಡರ ಕಪ್ಪೆಗಳು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಯಿದ್ದರೂ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಕಾಮಲಾಪುರ' ಎಂಬ ಸ್ಥಳನಾಮವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿ.ಸೀ. ಅವರ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಕಿವಿಗಳೆರಡೂ ಸರಿಯಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ೧೯೨೬ರಲ್ಲಿಯೂ 'ಕಾಮಲಾಪುರ' ಎಂದೇ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಹಂಪಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಆರಂಭವಾದಾಗ ಕಿವಿಗಳು ಸರಿಯಿದ್ದರೂ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹಿಡಿದ ಗ್ರಹಣದಿಂದಾಗಿ 'ಕಮಲಾಪುರ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಲೆಟರ್‌ಹೆಡ್‌ನಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿತ್ತು. ನಂತರ, ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು 'ಕಮಲಾಪುರ'ವೆಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು 'ಕಾಮಲಾಪುರ' ಎಂಬುದನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸ್ವಂತ ಕಟ್ಟಡ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಕಮಲಾಪುರ-ಕಾಮಲಾಪುರದ ಗೊಡವೆಯಿಲ್ಲದೆ 'ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ'ವೇ ಲೆಟರ್‌ಹೆಡ್‌ನಲ್ಲಿ ವಿರಾಜಿಸತೊಡಗಿದೆ. ಇದು ವಸ್ತುವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ವಿ.ಸೀ. ಅವರಿಗಿದ್ದ ಬಿಂಬಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯ ಬುದ್ಧಿಗೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಂಚ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಆದರೆ, ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಓದಿಕೊಂಡವರು ಇದುವರೆಗೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದಿರಲಿ! ಹಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿದ್ದಾರೆಂದೇ ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. 'ಆತುರಗಾರನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಮಟ್ಟ' - ಎಂಬಂತೆ ಅವಸರದ ಓದುಗಳಿಗೆ ತುಂಬ ಮಿತಿಯಿದೆ.

ಭಾಷೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಮಾಣ ಭಾಷೆ(ಮಾರ್ಗ) ಮತ್ತು ಉಪಭಾಷೆ (ದೇಸಿ)ಗಳ ಹದವಾದ ಬೆಸುಗೆಯೊಂದು ವಿ.ಸೀ. ಅವರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ತನ್ನ ಭಾವನೆ ಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವಾಗ ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಯ ಪದಗಳನ್ನು ವಿ.ಸೀ. ಅವರು ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ

ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೆಂಗಳೂರು ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಮತ್ತು ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕನ್ನಡ ಉಪಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಪಿರಿಕಿತನ (ಪು. ೩), ಕೂಲಿ ಹೋದ (ಪು. ೩೦), ದೂರಿಕೊಂಡು (ಪು. ೩೫), ನರಿಕಿ ಹಾಕು (ಪು. ೩೮) - ಮುಂತಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಪಂಚ ಪಾಂಡವರಂತೆ ಐದು ಮಂದಿ ವಿದ್ವಜ್ಜನರು, ಘಟಾನುಘಟಿಗಳಿದ್ದ ಈ ತಂಡ, ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಚೆನ್ನಯ್ಯನೆದುರು ಬೇಸ್ತು ಬೀಳುವ, ಫಜೀತಿಗೀಡಾಗುವ ಹಲವು ಸಂದರ್ಭ-ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಬೆಳ್ಳಾವೆ ವೆಂಕಟ ನಾರಾಯಣಪ್ಪ, ಟಿ.ಎಸ್. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯ, ಎಂ.ಆರ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಮೂರ್ತಿ, ವಿ.ಸೀ. ಅವರೂ ಸೇರಿ ಐದು ಮಂದಿ ಬುದ್ಧಿ-ಭಾವಗಳ ಬೃಹತ್ ಬಲೂನುಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ, ಸ್ಥಳೀಯನಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಚೆನ್ನಯ್ಯನು ನಿಜದ ಸೂಚಿ ಮೊನೆಯಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ. "ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಸಂತೆಯಲ್ಲಿ ನಿದ್ದೆ" - ಎಂಬ ಗಾದೆ ಮಾತಿದೆ. ಪರಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನೆಮ್ಮದಿಯಾಗಿ ನಿದ್ದೆ ಮಾಡಲಾಗದೆ ಮಲಗಿದ್ದವರೆಲ್ಲ ಎದ್ದು ನಿಂತು ಹಾಸುಗೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕೊಡವುತ್ತಾ ಗಾಬರಿಯಿಂದ, ಮೈಮೇಲೆ ಮುಲ ಮುಲ ಹರಿದ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಸಂಗ ಆರಂಭದಲ್ಲೆ ಇದೆ. ಅದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಗಾತ್ರದ ಕಪ್ಪು ಜೇಡರ ಹುಳುವಾಗಿರುವುದು ಚೆನ್ನಯ್ಯನಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರುಪದ್ರವಿಯಾದ ಕ್ಷುದ್ರ ಜೀವಿಗೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಬೆದರಿದವರನ್ನ ಕಂಡು ಚೆನ್ನಯ್ಯ ಚಪ್ಪಾಳೆ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು, ಮೊಳಕಾಲು ಬಡಿದುಕೊಂಡು ನಗುತ್ತಾನೆ.... "ಬೇರೊಂದು ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಈ ರೀತಿ ಮಾತನಾಡಿದ್ದರೆ ಅವರಿಗೆ ಗ್ರಹಚಾರ ಬಿಡಿಸುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಇತರರಿಗೆ ಗ್ರಹಚಾರ ಬಿಡಿಸುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಯಾರೂ ಕಡಿಮೆಯಾದವರಲ್ಲ. ಬಂದ ಕೋಪವನ್ನು ನುಂಗಿಕೊಂಡು ಅವನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ-ವೀರಾಳುಗಳು-ನಾವೂ ನಗುತ್ತ ನಿಂತೆವು"... (ಪು. ೩). ಬದುಕಿರುವಷ್ಟು ಕಾಲ ನಾಲ್ಕು ಗೋಡೆಗಳ ಮನೆಯೊಳಗೆ ಮಾತ್ರ ನಿದ್ದೆ ಮಾಡಿದ ಮಂದಿ, ತಮ್ಮ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಯಾತ್ರಿಗಳಿಗಾಗಿರುವ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಿದ್ದೆ ಮಾಡಲು ಹೆದರಿದರೆ, ಇನ್ನು ಕಾಡು-ಮೇಡುಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಡೆ ಸೂರುಗಳಿಲ್ಲದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಲಗುತ್ತಾರೆಯೆ? ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ "ಶಯನಕ್ಕೆ ಹಾಳು ದೇಗುಲಗಳುಂಟು" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು, ಸುಲಭವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲು ಯಾರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯ ಪ್ರವಾಹ, ಕುಸಿದು ಬೀಳುತ್ತಿರುವ ದಡಗಳಿಂದಾಗಿ 'ನಮ್ಮ ಯಾತ್ರಿಕರು' ನದೀ ಸ್ನಾನದ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗದೆ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಒಳಗಣ ಬಾವಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ನಾನಾದಿಗಳನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ವಿ.ಸೀ. ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೆ ಕೇಳಿ : "ನಮಗೆ ನೀರು ಸೇದುವ ಕಷ್ಟ ತಪ್ಪಲೆಂದು ನಾಲ್ಕು ಐದು ಆಳುದ್ದ ಆಳದ ಬಾವಿ ನಮ್ಮ ಕೈಗೆ ಎಟುಕುವಂತೆ ಮೇಲೆ ಬಂದಿತ್ತು. ಹಂಡೆಯಿಂದ ನೀರು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಸ್ನಾನ ಮಾಡುವಂತೆ ನೀರನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿದೆವು. ನಮ್ಮ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಜೀವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಅಷ್ಟು ಮಮತೆ, ಕರುಣೆ!".... (ಪು. ೪) ಸೇದುವ ಬಾವಿಯೇ ಬಚ್ಚಲು

ಮನೆಯು ಹಂದೆಯಂತೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಈ ಸೌಭಾಗ್ಯ ಪ್ರಸ್ತುತ, ಆ ಪಂಪಾಪತಿಯ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಒಳಗಣ ಬಾವಿಗೆ ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ತಿಳಿಯದು. ಆದರೆ ಕೋಲಾರದ ಅಂತರಗಂಗೆ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿರುವ ಪಾಪರಾಜನ ಹಳ್ಳಿಯ ಬಾವಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ 'ಬಾವಿ ಜಲ' ಒಲೆಯ ಮೇಲಿಟ್ಟ ಪಾತ್ರೆಯಿಂದ ಹಾಲು ಉಕ್ಕುವಂತೆ ಉಕ್ಕಿ ಹರಿಯುವುದನ್ನು ನಾನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಇಂಥ 'ತಲಪರಿಗೆ'ಗಳು ಇರುವವರೆಗೂ ಜೀವ ಜಾಲಕ್ಕೆ ಭಯವಿಲ್ಲ!

ನಮ್ಮ ಯಾತ್ರಿಕರು ಅನುಭವಿಸುವ 'ಮಡಿ ಊಟ'ದ ಫಜೀತಿ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಿಯ. ಯಜಮಾನರಾದ ಬೆಳ್ಳಾವೆ ವೆಂಕಟನಾರಾಯಣಪ್ಪನವರು ಕಾಫಿ ಕೂಡ ಕುಡಿಯದ ಮಡಿವಂತರು. ತನ್ನ ಊಟವನ್ನು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ಜೊತೆಗಾರರನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಅವರನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ, ಅವರ ಹೊಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಲಾವಂತಿಕೆ ಯಜಮಾನರಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಹಿರಿಯರ ಮೇಲಿನ ಭಕ್ತಿಗೌರವ ಗಳಿಂದ ಮುಸುರೆ ತಿಕ್ಕುವ, ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೇಳುವ ಕಿರಿಯರ ಭಾಗ್ಯವೇ ಭಾಗ್ಯ! ಸ್ವಾಮಿ ಕಾರ್ಯವೂ ಆಯ್ತು; ಸ್ವಕಾರ್ಯವೂ ಆಯ್ತು' ಎಂಬಂಥ ಸಹಕಾರ ಭಾವ ಇಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರಿಗೆ ಅಭಿಷೇಕ ಮಾಡಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಸ್ತೋತ್ರಪಠಣದೊಂದಿಗೆ ಹೆಸರು ಬೇಳೆ ಪಾಯಸದ ನೈವೇದ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವ ನಮ್ಮ ಯಾತ್ರಿಕರೈದು ಮಂದಿ ಮುಂದೆ ಕಾಲ್ನಡಿಗೆ ಯಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ ತಪೋದಾಣವೆಂದು ಹೆಸರಾದ ಸಂನ್ಯಾಸಿದಿಬ್ಬದ ಕಲ್ಲು ಮಂಟಪವನ್ನು ಕಂಡು ಭಾವಪರವಶರಾಗುತ್ತಾರೆ. ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ಕೈಗೊಂಡ ಹಿಂದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಷೇಕ-ಸ್ತೋತ್ರಪಠಣ-ನೈವೇದ್ಯ-ತಪೋದಾಣಗಳೆಲ್ಲ ಕೊಚ್ಚಿ ಹೋಗುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಯಾತ್ರಿಕರು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಸರ್ಕಾರದ ಆಶ್ರಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ : "ದೇವರು ದೊಡ್ಡ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿ ನಮಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರದವರ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಕರುಣಿಸಿರುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸುಖಶಾಂತಿಗಳು ನೆಲಸಿ, ನಮ್ಮ ದೇಹ ರಕ್ಷಣಾ ಕಾರ್ಯವಾದರೂ ಸರಿಯಾಗಿಯೋ ತಪ್ಪಾಗಿಯೋ ಇಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಗತಿ ಏನು? ನಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಕಾರ್ಯವು ಅವರ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಭಾರ; ಅವರ ತಲೆ ಬುರುಡೆಗಳು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ತನಕ ನಮಗೆ ಸುತರಾಂ ಭಯವಿಲ್ಲ" (ಪು. ೪೧). ಈ ವಿವರವನ್ನು ವಿಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲು ವಿವರಿಸಬಹುದು: ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರದ ಭಯದಿಂದ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಮುಕ್ತರಾಗಿಸಲು ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಹರಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ದೂರಾನ್ವಯವಾಗದಷ್ಟೆ!

ಮಡಿವಂತ ಪಂಚ ಪಾಂಡವರಂತಿದ್ದ ನಮ್ಮ ಯಾತ್ರಿಕರ ತಂಡವನ್ನು ಕಂಡು ಸ್ಥಳೀಯನಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಚೆನ್ನಯ್ಯ - ಇವರ ಬಳಿ ತನ್ನ ಬೇಳೆ ಬೇಯುವುದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಬೇರೆಯವ ರೊಡನೆ ಹೊರಟು ಹೋದನೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇವರೆಲ್ಲ ಕೈಕೊಟ್ಟ ಚೆನ್ನಯ್ಯನನ್ನು

ಶಪಿಸುತ್ತಾ, ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ತಾವೇ ಕಾಲ್ನಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಯಾತ್ರೆ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ತನ್ನ ಊರಿನ ರಂಗ ಪರವೂರಿಗೆ ಮಂಗ' - ಎಂಬ ಗಾದೆಯಂತೆ ಒಂದಿಬ್ಬರು ಜೋಡುಗಳಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಯುತ್ತಾ, ಭೂಮಾತೆಯ ಸಂಪರ್ಕವಾಯಿತೆಂದು ಹಿಗ್ಗುತ್ತಾ, ಕಡೆಗೆ ಪಾದಗಳಿಂದ ರಕ್ತ ಒಸರುವ ಮಟ್ಟವನ್ನು ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. ಈ ವೇಳೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಚೆನ್ನಯ್ಯನ ದರ್ಶನವಾಗಿ ಮರಳಿ ಅವನನ್ನು ಜೊತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾರೆ. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಗುಡಿ, ಕೋದಂಡ ರಾಮಸ್ವಾಮಿಗುಡಿ, ವಿಠ್ಠಲಸ್ವಾಮಿಯ ಗುಡಿಗಳನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿ ಪಡೆದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು 'ವಿಚಾರಪೂರ್ಣವಾಗಿ' ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಸ್ವಾಮಿಯ ಗುಡಿ ಕುರಿತ ಮಾತುಗಳಿವು: "ಪ್ರಾಕ್ತನ ವಿಚಾರಕರ ಅಥವಾ ಯಾತ್ರಿಕರ ಗಮನ ಈ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಿರುಗಿಲ್ಲ. ಒಳಗೆ ಮೂರು ವಿಗ್ರಹಗಳಿವೆ; ತೆಳ್ಳಗೆ ಉದ್ದವಾಗಿ ಒಂದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾಗಿ ಕಡೆದು ಮಾಡಿದವು. ಒಂದು ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣ ವಿಗ್ರಹ; ಅದರ ಎರಡು ಪಕ್ಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೀದೇವಿ ಭೂದೇವಿ ಮೂರ್ತಿಗಳು - ನಿಜವಾದ ದೇವತಾ ವಿಗ್ರಹಗಳಿವು. ಹೀಗಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಜನರಿಗೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯೂ ಪ್ರೀತಿಯೂ ಹುಟ್ಟುವುದು? ಆದರೆ ನಾವು ಹತಭಾಗ್ಯರು. ಆ ದೇವತಾಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣಾರೆ ನೋಡಿ ಸಂತೋಷಪಡುವ ಪುಣ್ಯವು ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಬಂದೀತು? ಯಾರೊ ಕ್ರೂರ ಕರ್ಮಿಗಳು - ಘಾತಕರು - ಈ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನೇ ದೂರದಿಂದ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬಂದು ವಿಗ್ರಹಗಳ ಚೆಂದವನ್ನೂ ಚೆಲುವನ್ನೂ ನೋಡಿ ಸಹಿಸಲಾರದೆ ಅವನ್ನು ಭಿನ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅನ್ಯಮತೀ ಯರೇ ಅದನ್ನು ಮಾಡಿರಬೇಕೆನ್ನಲಾರೆ, ನಾಶ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮವರ ವ್ಯಾಪಾರ ಸಣ್ಣದೇನಲ್ಲ" (ಪು. ೧೭) ನಾವಿಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಿಚಾರವೇ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಹಂಪೆ ಹಾಳಾದುದಕ್ಕೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧಾಳಿಗಳತ್ತಲೇ ಬೊಟ್ಟು ಮಾಡುವ ಸಮೂಹ ಸನ್ನಿಯ ಮಧ್ಯೆ ೧೯೨೫ರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿ.ಸೀ. ಅವರು ವಿಗ್ರಹ ಭಂಜನೆಯ ನಾಶ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮವರ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಜನರು ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ಆರೋಗ್ಯ ಪೂರ್ಣ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಕಾಳಜಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

"ಮುಂದೆ ಕೋದಂಡರಾಮ ಸ್ವಾಮಿಯ ಗುಡಿ. ಅಲ್ಲಿ ಜನರ ಗದ್ದಲ ಬಹಳ, ಸಮಾರಾಧನೆಯ ಸಂಭ್ರಮದ ಓಡಾಟ ಬೇರೆ. ಅಷ್ಟು ಜನರ ಗದ್ದಲವಿರುವ ಕಡೆಯೂ ಅರ್ಚಕರ ಆರಾಧನೆ ಪೂಜೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಕಡೆಯೂ ವಾಸಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ದೇವನು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾನಂತೆ. ಅವನಿಗೆ ಜನಭಯ ಬಹಳ" (ಪು. ೧೮) ಇಲ್ಲಿ ವಿ.ಸೀ. ಅವರು ನಿರುದ್ವಿಗ್ನವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಜನಭೀತಿಯ ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆ, ನಮ್ಮ ಸಂತ ಶರಣರ ಗುಪ್ತ ಭಕ್ತಿಯ ಕೂಸಾಗಿದ್ದು ವಿಚಾರಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಹೇಳುವಂತೆ ನಾವು ವಿರೋಧಿಸ ಬೇಕಾದದ್ದು ಧರ್ಮದ ಕರ್ಮ-ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುವ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನೇ ಹೊರತು, ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆ ನಮ್ಮ ಶತ್ರುವಾಗುವ ಅಗತ್ಯ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅಳತೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಕೊಂಡಂತೆಲ್ಲ ಹಿಗ್ಗುತ್ತಾ; ಪೂರ್ವಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲ ಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಕಡೆಗೆ 'ಶೂನ್ಯ'ವಾಗಿ

ಬಿಡುವ ರುದ್ರರಮ್ಯವಾದ ಕಾಣ್ಕೆಯ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ 'ಜನಭೀತಿಯ ದೇವರು' ಒಂದು ಸೋಪಾನವೆಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ವಿ.ಸೀ. ಅವರ 'ಕಸ್ಮೈ ದೇವಾಯ?' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

"..... ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ದೇವಸ್ಥಾನ. ಅದೇ ವಿಠ್ಠಲ ಸ್ವಾಮಿಯ ಗುಡಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಿತು. ಹೊರಗಡೆ ಎತ್ತರವಾದ ಪೌಳಿ ಗೋಡೆಯ ಪ್ರಕಾರ; ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ೨೦-೩೦ ಅಡಿ ಉದ್ದ, ೪-೫ ಅಡಿ ದಪ್ಪ ನಯವಾದ ಕಲ್ಲು ಚಪ್ಪಡಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಹಂಪೆಗೆ ಅತಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಗೋಡೆ. ನನಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನದ ವಿಚಾರ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಿಳಿಯದು. ಎಲ್ಲರೂ 'ವಿಟ್ಟಲಸ್ವಾಮಿಯ ಗುಡಿ, ವಿಟ್ಟಲ ಸ್ವಾಮಿಯ ಗುಡಿ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೇಳಿದ್ದೆ. ಹೊರ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ನೋಡಿದವನು "ಇಷ್ಟೆಯೆ? ಇಲಿಯನ್ನು ಹುಲಿಯೆಂದು ಕರೆದು ಹೋ ಎನ್ನುವುದೇ ನಮ್ಮ ಜನರ ಸ್ವಭಾವ, ಅಸ್ತಿಭಾರವಿಲ್ಲದ ಅತ್ಯುಕ್ತಿ 'ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೇ ಬಂದುದು' ಎಂದು ಕೊಂಡೆ".... ಪು. ೨೨). ಅಸ್ತಿಭಾರವಿಲ್ಲದ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಕಂಡು ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಈ ಬಗೆಯನ್ನು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನಲಾಗುವುದೆ? ವಿಠ್ಠಲಸ್ವಾಮಿಯ ಗುಡಿಯ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಅಲ್ಲಿನ ಶಿಲ್ಪಕಲಾ ಸೌಂದರ್ಯ, ಶೃಂಗಾರ ವಿಲಾಸಾದಿಗಳನ್ನು ದರ್ಶಿಸಿದ ನಂತರ ವಿ.ಸೀ. ಅವರ ಮನದಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ವಿವಿಧ ಭಾವ ಲಹರಿಗಳು ನನಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದೆ. ಆಗಲೇ ಜನಭೀತಿಯ ದೇವರನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಜವಿದೂರ ದೇವರು, ವೈಭವ ವಿಲಾಸ ವಿದೂರ ದೇವರು, ಬಡವರ ಪಕ್ಷಪಾತಿ ದೇವರು ಎಂಬಂತೆ ಮನಗಾಣುವ ಬಗೆ ವಿಚಾರ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ (ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ : ಪು. ೨೩-೨೫). ನಮ್ಮ ಯಾತ್ರಿಕರು ವಿಠ್ಠಲಸ್ವಾಮಿಯ ಗುಡಿಯನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿ ಪರವಶಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಕಪಿಮಿತ್ರ ಚೆನ್ನಯ್ಯನು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಮಾವಿನಕಾಯನ್ನು ಕಪಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಂಡು ತಿನ್ನುತ್ತಾ, ಧರಾಶಾಯಿಯಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸುವ ನಿಶ್ಚಿಂತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ.

'ಪಂಪಾಯಾತ್ರೆ'ಯಲ್ಲಿ 'ಹಾಳು ಹಂಪೆ'ಯ ಜೊತೆಗೆ 'ಬಾಳು ಹಂಪೆ'ಯ ವರ್ಣನೆಯೂ ಇದೆ. 'ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಅಪಾವಸ್ಥೆ'ಯಂತಿರುವ 'ಹಾಳು ಹಂಪೆ'ಯನ್ನು ಕಂಡ ಮೇಲೆ, ಆನೆಗೊಂದಿ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಕಡೆಗೆ ತುಂಗಾಭದ್ರಾ ನದಿಯನ್ನು ಹರಿಗೋಲುಗಳಲ್ಲಿ ದಾಟಿಕೊಂಡು ನಡೆದರೆ 'ಬಾಳು ಹಂಪೆ'ಯ ದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ. ".....ನಾವು ಹಿಂದೆ ಬಿಟ್ಟು ಬಂದ ಆ ಹಾಳು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೂ ಈ ಜೀವಂತ ಸಂಸ್ಥಾನಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲಿನ ಹೋಲಿಕೆ? ಇಲ್ಲಿ ಜನರು ವಾಸವಾಗಿದ್ದಾರೆ; ಮನೆ, ಬೀದಿ, ದೇವಸ್ಥಾನ, ಅಂಗಡಿ, ಹೊಲ, ಗದ್ದೆ ಎಲ್ಲ ಇವೆ (ಪು. ೩೦). ಆದರೆ, ನಮ್ಮ ಯಾತ್ರಿಕರಿಗೆ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಅಂಥ ಭೇದವೇನೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಸ್ವಪ್ನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಅವರು ನಡೆಯುತ್ತಾ, ಪಂಪಾ ಸರೋವರ ದರ್ಶನಾಕಾಂಕ್ಷಿಗಳಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂಗುಳು ಒಣಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಹರಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲುವೆಯ ನೀರನ್ನು ಕುಡಿಯದೆ, ಪಂಪಾ ಸರೋವರದ ಸ್ಫಟಿಕ

ಜಲಪಾನಕ್ಕಾಗಿ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಬೀಸಿ ಬರುತ್ತಿರುವ ಎಳೆಗಾಳಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಗಂಧ ಹೊತ್ತ ಮಂದ ಗಾಳಿ, ಮನುಷ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ನಾನಾ ವಾಸನೆಗಳು, ಹಾಡು-ಕೇಕೆಗಳು, ಇಂಚರಗೊಡುತ್ತಿರುವ ಕೋಗಿಲೆಗಳು, ಸರೋವರದಿಂದ ಮೇಲೆದ್ದು ನಿಜ ನಿವಾಸದತ್ತ ತೆರಳುತ್ತಿರುವ ಕ್ರೌಂಚಗಳ, ಬಲಾಕ ಪಂಕ್ತಿಗಳ ಸಾಲು ತೋರಣದ ಹಾರಾಟಗಳು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಪಂಪಾ ಸರೋವರದ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. "ಆ ದಿವ್ಯ ಸರಸ್ಸನ್ನು ಕಂಡ ಕೂಡಲೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಎಲ್ಲ ಅಲ್ಪ ಭಾವನೆಗಳೂ ದೇಹದ ಎಲ್ಲ ತಾಪಗಳೂ ಮಾಯವಾದವು" (ಪು. ೩೨) ಎಂದು ವಿ.ಸೀ. ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನದಿ - ಸಮುದ್ರ-ಜಲಪಾತ - ಸರೋವರಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿ.ಸೀ. ಸ್ವತಃ ಅನುಭವಿಸಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತುಂಬಿ ಹರಿಯುವ ನದಿ ಗಾಂಭೀರ್ಯ ಭಾವಕ್ಕೂ, ಸುವಿಶಾಲ ಸಾಗರವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಭಾವಕ್ಕೂ, ಜಲಪಾತವು ಉನ್ಮಾದ ಕೋಲಾಹಲಕ್ಕೂ, ಸರೋವರವು ನಿರುಮ್ಮಳವಾದ ಪ್ರಶಾಂತ ಭಾವಕ್ಕೂ ಪ್ರತೀಕಗಳೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಯಥೋಚಿತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಪಂಚಿಕನಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಕೇವಲ ನೀರಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕನಿಗೆ ಇವೆಲ್ಲ ಜೀವಂತ ಭಾವಗಳಾಗಿ ಕಣ್ಣೆದುರು ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಯಾತ್ರೆ ಬಂದು, ಸೀತಾ ದೇವಿಯ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ ಗೋಸಾಯಿಗಳೇ ಈ ಸರೋವರದ ರಕ್ಷಕ ಭಟರೆಂದು ವಿ.ಸೀ. ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಅಲ್ಲೇ ನೆಲಸಿದ್ದು ಸರೋವರವನ್ನು ಕೊಳೆಯಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಆವರಣದಲ್ಲಿರುವ ಮಹಾಮೌನ ಅಥವಾ ನಿಃಶಬ್ದತೆಯನ್ನು ವಿ.ಸೀ. ಓದುಗರಿಗೆ ಅನುಭವ ಗಮ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲಿಗೆ, ಯುಗಯುಗಗಳಿಂದ ಅವಿಚಲಿತವಾಗಿ ದೃಢವಾಗಿರುವ ಬೆಟ್ಟಸಾಲುಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾ, ಇದರ ತಪ್ಪಲಲ್ಲಿ ಬೀಡುಬಿಟ್ಟಿರುವ ಮಹಾಮೌನವನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾರೆ : "......ಬೆಟ್ಟಗಳು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ರತೆಯಿಂದ ಉಚ್ಚ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ನಿರ್ಮಲ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಸರಸ್ಸಿಗೆ ಮರ್ಯಾದೆಯಿತ್ತು ಅದರ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ..... ಆ ಗೋಸಾಯಿಗಳು ಅಮಾನುಷ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಕಲೆತು ಒಂದಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಸಾಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಬೊಗಸೆಗಣ್ಣಿನ ಹರಿಣಿಯೊಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಸಾತ್ವಿಕ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿದೆ..... ನಿರ್ಮಲಿನವಾದ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬೆಳಗೆ, ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಸದಾನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಯೋಗಿವರ್ಯನಂತೆ ಸರಸ್ಸು ಕಾಣುತ್ತದೆ.... ಸುತ್ತಣ ಹೂಗಿಡಗಳೂ ಪರ್ವತ ಪಂಕ್ತಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳನ್ನು ಅದರೊಳಗೆ ಕಾಣುತ್ತ ಕೃತ ಕೃತ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಂತಿವೆ. ಉಗ್ರವಾಗಿ ಬೀಸುವ ಮಾರುತ ಕೂಡ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಮೃದುವಾಗಿ ಚಲಿಸಿ, ಸರಸ್ಸಿನ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗದೆ ತನ್ನ ಸ್ವಾಚ್ಛಂದ್ಯವನ್ನು ಮರೆತು, ಮೆಲ್ಲನೆ ಸುಳಿದು ಹೋಗುತ್ತಿದೆ. ಪಕ್ಕದ ಪರ್ವತ ಶಿಖರಗಳೊಂದಿಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಸರಸದಿಂದ ಕ್ರೀಡಿಸಿದ್ದ ಸಿಡಿಲುಗಳೂ ದರ್ಪಾಹತವಾಗಿ ಈ ಶಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿ ಹೋಗಿರಬೇಕು. ದಿಕ್ಕುಗಳನ್ನು ತಿವಿದಳಿಸಿ ಉರಿಸಿಕೊಂಡು ಕ್ಷಣ

ಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಭೂವಲಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಸುತ್ತಿ ಸುತ್ತಿ ಭೂಮ್ಯಾಕಾಶಗಳನ್ನು ಒಂದು ಮಾಡಿ ಹೊಳೆದು ಹೋಗುವ ಮಿಂಚೂ ಈ ಸರಸ್ಸಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾಂತಿಯನ್ನು ಕಾಣಿಕೆ ಕೊಟ್ಟು ಪರಾಜಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಶಿಷ್ಯವೃತ್ತಿಯಾಚರಿಸಿರಬೇಕು. ಡೊಳ್ಳು ಡೋಳಿನ ಆಡಂಬರವನ್ನು ನೂರ್ಮಡಿ ಮಾಡಿ ಅಬ್ಬರಿಸುವ ಗುಡುಗುಗಳಂತೂ ಇಲ್ಲಿನವರೆಗೂ ಬರಲು ಕೂಡ ಧೈರ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಸದ್ದಿಲ್ಲದೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದೆ, ಹೇಗೋ ಎತ್ತಲೋ ಅಡಗಿ ಹೋಗಿರಬೇಕು''....(ಪು. ೩೪-೩೫). ಸರೋವರದ ಪ್ರಶಾಂತ ಭಾವವನ್ನು ವಿ.ಸೀ. ಅವರು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಬಗೆ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೋದುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಆ ಸರಸ್ಸಿನ ನಿಃಶಬ್ದತಾ ಶ್ರೀ ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗವನ್ನೆಲ್ಲ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಪಂಪಾ ಸರೋವರ - ಗೋಸಾಯಿಗಳು - ಸೀತಾದೇವಿಯ ಗುಡಿಯನ್ನು ಬಿಡಲೇಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಯಾತ್ರಿಕರು ಸಿಲುಕುತ್ತಾರೆ. ಬಿರುಮಳೆಯ ಸೂಚನೆಗಳು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಯಾತ್ರಿಕರು ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಒಂದೊಂದು ಹನಿ ಒಂದೊಂದು ನೆಲ್ಲಿಕಾಯಿನಷ್ಟು ಗಾತ್ರದ ಮಳೆಯ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡು ಫಜೀತಿಗೀಡಾಗುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ನಮ್ಮ ಯಾತ್ರಿಕರಿಗೆ ಬುದ್ಧಿವಾದ ಹೇಳುವಂತೆ ಛತ್ರಿಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ: ''....ನಮ್ಮ ಛತ್ರಿಗಳು ದುರ್ದಮನೀಯವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ವೃತ್ತಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿದುವು. ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ನಮಗಿದ್ದ ಇಷ್ಟು ದಿನದ ಅಧಿಕಾರವೂ ಈಗೊಂದು ನಿಮಿಷದಲ್ಲಿ ಹಾರಿ ಹೋಯಿತು. ಬಹುದಿನ ಪರತಂತ್ರದಲ್ಲಿದ್ದ ಜನರು ಹೊರಗಣ ಬಲವತ್ಸಹಾಯದಿಂದ ದಂಗೆಯೆದ್ದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಹೊರಟರೆ ಯಾವ ಯಾವ ವಕ್ರ ವೃತ್ತಿ ಚೇಷ್ಟೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವರೊ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚೇಷ್ಟೆ ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದವು. ನನ್ನ ಛತ್ರಿಯಂತೂ ಕೀಲುಗಳನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಿ ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿ ನಿಂತಿತು''.... (ಪು. ೩೭) 'ಕಪಿಶಿಷ್ಯ' ಪಂಜೆ ಮಂಗೇಶರಾಯರ 'ತೆಂಕಣ ಗಾಳಿಯಾಟ'ವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುವ ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮಹಾನ್ ಸಂದೇಶವೇ ಮೈದುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮಳೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಆಲೆಯ ಮನೆಗೆ ನುಗ್ಗುವ ನಮ್ಮ ಯಾತ್ರಿಕರಿಗೆ ಪಕ್ಷಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಂತೆ ಅಲ್ಲೊಂದು ಮಿನಿಭಾರತದ ದರ್ಶನವೆ ಆಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮಳೆ ನಿಂತ ಮೇಲೆ ಬೇಗ ಬೇಗ ನದಿ ದಂಡೆಗೆ ಬಂದು ಹರಿಗೋಲಿನವನನ್ನು ಕೂಗಿ ಕರೆದು, ಇನಾಮಿನ ಆಸೆ ತೋರಿಸಿ, ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹರಿಗೋಲಿನವನು ಚೆನ್ನಯ್ಯನನ್ನು ಮುಂದೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಾರೆ. ''....ಕತ್ತಲಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಸಲ ಮುಂದೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಅವನಿಗೂ ದಾರಿ ಕಾಣಿಸದಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆಗ ಅವನು ಸೇದುತ್ತಿದ್ದ ಬೀಡಿಯ ಬೆಳಕೇ ನಮಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ, ಮಳೆ, ಕತ್ತಲು, ಭಯಗಳ ಉದ್ವೇಗ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಹೂಡಿತ್ತು''..... (ಪು. ೪೦). ಇಲ್ಲಿನ 'ಬೀಡಿಯ ಬೆಳಕು' ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಬೀಡಿಯ ಬೆಳಕು'

ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಥಮ ಉಲ್ಲೇಖವಿದು. ಎರಡನೆಯದೆಂದರೆ, 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಬರು ಸೇದುವ ಬೀಡಿಯ ಬೆಳಕು. ಗಾಢವಾದ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ದೂರ ದಿಂದಲೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುವ ಮೂರು ಬೀಡಿಗಳ ಕೆಂಡಗೆಂಪು ಬಣ್ಣವನ್ನು ಮರೆಯಲಾದೀತೆ? ವಿ.ಸೀ. ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಬೀಡಿಯ ಬೆಳಕು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಕುವೆಂಪು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಬೀಡಿಯ ಬೆಳಕು ಮೃತ್ಯುದರ್ಶಿಯಾಗಿದೆ.

ಚೆನ್ನಯ್ಯನು ಸೇದುತ್ತಿದ್ದ ಬೀಡಿಯ ಬೆಳಕಿನ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡುವಂತೆ, ನಮ್ಮ ಯಾತ್ರಿಕರ ಕಣ್ಣಳತೆಯಲ್ಲೆ ಭಯಂಕರವಾದ ಸಿಡಿಲು ಬಿದ್ದು ತಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ನಾಲ್ಕಾರು ಹಸಿ ಹಸಿರು ತಾಳೆ ಮರಗಳು ಭಗ್ಗನೆ ಹತ್ತಿಕೊಂಡು ಪ್ರಬರವಾದ ಸೂರ್ಯ ಪ್ರಕಾಶದಂತಿರುವ ಬೆಳ್ಳುರಿಯೊಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕ್ರಮೇಣ ಬೆಳ್ಳುರಿಯು ಕಿಡಿಕಾರುತ್ತಾ ಕೆಂಬಣ್ಣಕ್ಕೆ ತಿರುಗಲು ಹತ್ತು ನಿಮಿಷಗಳನ್ನೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಒಂದು ಬೀಡಿಯನ್ನು ಸೇದುತ್ತಾ ಬೆಳಕು ಬಿಟ್ಟರೆ, ನಿಸರ್ಗವು ಒಟ್ಟಿಗೆ ನಾಲ್ಕಾರು ಹಸಿಹಸಿರು ತಾಳೆಮರ ಗಳನ್ನೆ ಬೀಡಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸೇದುವ ಬೆಳ್ಳುರಿಗೆ ಸರಿಸಾಟಿ ಎಲ್ಲಿದೆ? ಸಿಡಿಲು ಬಿದ್ದು ಮರಗಳು ಉರಿಯುವ ಈ ಪ್ರಸಂಗ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿದೆ.

ಮಳೆ ನಿಂತ ಮೇಲೆ ಮಾರ್ಗ ಮಧ್ಯೆ ಕೇಳಿ ಬರುವ ಕಪ್ಪೆಗಳ ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಗಳ ಸಮೂಹಗಾನದ ಬಗ್ಗೆ ವಿ.ಸೀ. ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ ತನಗೆ ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ಈ ಕುರಿತು ಬೆಳೆದುಬಂದ ಆಸಕ್ತಿ ಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ 'ಕೊತ್ತ ನೀರು ಕಪ್ಪಲು' (ಹೊಸ ನೀರ ಕಪ್ಪೆಗಳು) ಎಂಬ ನುಡಿಗಟ್ಟು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಕೋಲಾಹಲ ಭಾವಕ್ಕೆ ರೂಪಕವಾಗಿದೆ. ಅದುವರೆಗೆ ಕಪ್ಪೆಗಳು ಎಲ್ಲಿದ್ದವು? ಮಳೆ ಬಿದ್ದ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಅವು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಹೇಗೆ ಮೂಡಿದವು? ಮಳೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲೆ ಮೋಡಗಳಿಂದ ಭೂಮಿಗೆ ಬಿದ್ದುವೆ? ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಈಗಲೂ ತನ್ನನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ವಿ.ಸೀ. ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಡೆಗೆ, ತತ್ತ್ವ ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಜೀವಲೇಶದ ಸುಳಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಇದುವರೆಗೂ ನಿಃಶಬ್ದವಾಗಿದ್ದ ಆ ಪ್ರದೇಶವೆಲ್ಲವೂ ಈಗ ಅನಂತಾನಂತ ಜೀವ ಸಮೂಹದ ಶಬ್ದದಿಂದ ತುಂಬಿ ಹೋಯಿತೆಂದು ವಿ.ಸೀ. ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜೀವವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಮಂಚದ ಮಿಲನಕ್ಕಾಗಿ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಾವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪೆಗಳ ಸಮೂಹಗಾನ ಕೇಳಿ ಬರುವುದೋ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಪರಿಸರವು ತನ್ನ ಹದವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ; ಹಾನಿಗೀಡಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದರ ಸೂಚಕವಾಗಿದೆ. 'ಪರಿಸರ ಭಕ್ಷಣೆ' (ಇಕೋಕ್ಯಾನಿಬಾಲಿಸಂ)ಯ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸಮೂಹಗಾನದ ಅಪೂರ್ವತೆಯು ಸ್ವಯಂ ವೇದ್ಯವಾಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಯಾತ್ರಿಕರು ತಾವು ಇಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಯಾತ್ರೀ ನಿವಾಸಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ, ಬಟ್ಟೆಬರೆ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಡು ಕೊಂಚ ವಿಶ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಆ ಮನೆಯ ಅಡುಗೂಲಜ್ಜಿಯು (ಟಿ. ಎಸ್. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯನವರು) ಮೊದಲೇ ಮಾಡಿದ್ದ ಏರ್ಪಾಟಿನಂತೆ ಬಾದಾಮಿ-ಸಕ್ಕರೆ-ಕೇಸರಿ ಹಾಕಿ ಹದವಾಗಿ ಕಾಸಿದ್ದ ಹಾಲನ್ನು ಐದು ಮಂದಿಗೆ ಐದು ಲೋಟಗಳ ತುಂಬ

ತಂದು ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಬಾಯಿ ಚಪ್ಪರಿಸುತ್ತ ತುಟಿಗಳನ್ನು ಸವರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಅಂದಿನ ಕಷ್ಟಗಳಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ಪಾರು ಮಾಡಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ, ಈ ಹಾಲಿನ ಸುಖವನ್ನು ತಂದು ಕೊಟ್ಟುದಕ್ಕೆ ದೇವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿ ಪಂಪಾಪತಿಯ ಸನ್ನಿಧೆಯಲ್ಲಿ ಪವಳಿಸಿ ನಿದ್ರಾವಶರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದೀಗ, "ನಿದ್ರೆಯ ಲೋಕದಿ ಕನಸಿನ ಬೀದಿ, ತಿರುಗಿದೆ ತೊಳಲಿದೆ ತಪ್ಪಿತು ಹಾದಿ" - ಎಂಬಂತೆ ವಿ.ಸೀ. ಅವರಿಗೆ ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಸ್ವಪ್ನ ಚಿತ್ರಗಳು ಸ್ಮೃತಿಪಟಲದ ಮೇಲೆ ಸುಳಿದಾಡುತ್ತವೆ." ಈ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಸಂಗತ, ಸಂಬದ್ಧತೆಗಳ ಚಿಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ; ಕಾಲ ದೇಶಗಳ ನಿಯಮ ಇಲ್ಲ" (ಪು. ೫೨) ಎಂದು ವಿ.ಸೀ. ಹೇಳಿರುವರಾದರೂ ಮೊದಲಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕನಸುಗಳು ನಂತರ ಪುರಾಣದ ಕನಸುಗಳು ಬರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಕ್ರಮರಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆಯ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ವೈಭವದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಪತನದವರೆಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಪ್ನ ಚಿತ್ರಗಳು. ನಂತರ, ಬೆಚ್ಚಿ ಬಿದ್ದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಂತ್ವನ ಹೇಳುವಂತೆ ಮೂಡಿಬರುವ ರಾಮಾಯಣದ ಕನಸುಗಳು ಸುಪ್ತಚಿತ್ತದ ಲಹರಿಗಳಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆಯ ಕುರುಹುಗಳಾಗಿವೆ.

ಬೆಳಗಾದ ಮೇಲೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಮಿತ್ರ ಚೆನ್ನಯ್ಯನಿಗೆ ನಮ್ಮ ಯಾತ್ರಿಕರು ಅವನ ಕೋರಿಕೆಯಂತೆ ಯೋಗ್ಯತಾ ಪತ್ರವನ್ನು ಬರೆದು ಕೊಟ್ಟು, ಅವನಿಂದ ಬೀಳ್ಕೊಂಡು ಗಾಡಿಯನ್ನೇರಿ ಹೊರಟು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಗಾಡಿ ರಸ್ತೆಯ ಎರಡು ಪಕ್ಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಸೀದಿಗಳು, ಮುರುಕು ದೇವಾಲಯಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುವುದನ್ನು ೧೯೨೫ರಲ್ಲಿಯೇ ವಿ.ಸೀ. ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಂಪೆಯ ಹಾಳುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಮಸೀದಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬ ಹುಯಿಲು ಇಂದು ಹಿಂದೂವಾದಿ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ, ೧೯೨೫ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ವಿ.ಸೀ. ಅವರು ಹಂಪೆಯ ಹಾಳುಗಳಿರುವ ಗಾಡಿ ರಸ್ತೆಯ ಇಕ್ಕೆಲಗಳಲ್ಲಿ ಮಸೀದಿಗಳು, ಮುರುಕು ದೇವಾಲಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ನೆರವಾಗುವಂತಿದೆ.

ರೈಲು ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ನಿಲ್ದಾಣದ ಫಲಾಹಾರ ಮಂದಿರಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ಕೊಡುವ ವಿ.ಸೀ. ಅವರು ಅಲ್ಲೆ ಪಟ್ಟಾಗಿ ಕುಳಿತು ತನ್ನಂತೆಯೇ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಬರುವ ಸಹ ಯಾತ್ರಿಕರ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿ ಸತತವಾಗಿ ಐದು ಬಟ್ಟಲು ಚಹಾ ಸೇವನೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗ ವಿನೋದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಮನೆಬಿಟ್ಟು ಹತ್ತು ಹನ್ನೆರಡು ದಿನಗಳಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದರೆಂದು ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತವೆ; ಕಾಫಿ ಮತ್ತು ಟೀ ಎಂಬ ಪಾನೀಯಗಳು ರಮಣೀಯರಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡು, ವಿ.ಸೀ. ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ತಾನೊಬ್ಬ ಸುಲ್ತಾನನಂತೆಯೂ, ಈ ಪಾನೀಯಗಳೇ ರಾಣೀ ಸಾಹೇಬರಂತೆಯೂ ತೋರಿ ಯಾವುದೇ ಭೇದಭಾವವಿಲ್ಲದ ಸರ್ವಸಮನಾದ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಹಂಚುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡು ದಿನಗಳ ಅಲ್ಪಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹಂಪೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯಾಗುವಷ್ಟು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋದುದಕ್ಕಾಗಿ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಪಡುತ್ತಾ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ

ಒಂದು ವಾರದ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಇಲ್ಲೇ ನೆಲೆನಿಂತು ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನು ದರ್ಶಿಸಬೇಕೆಂಬ ಮನೋವಾಂಛೆಯೊಂದಿಗೆ ರೈಲಿನಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಮೆಲುಕು ಹಾಕುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ನಮ್ಮ ಯಾತ್ರಿಕರಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಗಳು, ನಿಟ್ಟುಸಿರುಗಳ ಜೊತೆ "ಪಂಪಾಯಾತ್ರೆ ಮುಗಿಯಿತಪ್ಪ"-ಎಂಬ ಉದ್ಗಾರವೂ ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೋದಿ ಸಹೃದಯರ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಹಾಗೇ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಜ ಯಾತ್ರಿಕರೊಂದಿಗೆ ಓದುಗರು ಕೂಡ ಸಹ ಯಾತ್ರಿಕರಾಗಿ ಬಿಡುವ ಕ್ಷಣ-ಕ್ಷಣದ ನಿರೂಪಣೆಯುಳ್ಳ ಈ ಕೃತಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಮೈಲಿಗಲ್ಲಾಗಿದೆ. "ಇನ್ನೊಂದು ಸಲ ನಾವು ಬರುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅಲ್ಲಿನ ಬೆಟ್ಟಗಳೆಲ್ಲ ಉರುಳಿ ಪುಡಿ ಪುಡಿಯಾಗಿ ಹೋಗಿರುವೇನೊ" (ಪು. ೬೪) ಎಂದು ಟಿ.ಎಸ್. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯನವರು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಇಂದು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಕಲ್ಲು ಗಣಿಗಾರಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಮುಂಗಾಣ್ಕೆಯ ನುಡಿಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಕನ್ನಡಿಗರ ಪುಣ್ಯ! ಹಂಪೆ ಇಂದು ವಿಶ್ವಪರಂಪರೆಯ ಸ್ಮಾರಕಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸೇರುವಂತಾಗಿ, ಇಲ್ಲಿನ ಇಡೀ ಪರಿಸರ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅವಾಂತರಗಳಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಯಾದರೂ 'ಪರಿಸರ ಭಕ್ಷಣೆ'ಯಂಥ ವಿಧ್ವಂಸಕ ಕಾರ್ಯಗಳ ಆಹುತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂಥ ಮಿಗಿಲಾಗಿ, ಹಂಪಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿರುವ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಉಪಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಗತಿಶೀಲತೆಗಳು ನಮ್ಮ ಯಾತ್ರಿಕರು ಅಂದು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದ 'ಪಂಪಯಾತ್ರೆ'ಯ ವಿಜಯ ಪತಾಕೆಯಂತೆ, ಹೊನ್ನ ಕಳಸದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದು ಐದು ಮಂದಿ ಕಂಡ ಮೊಳದುದ್ದ ಮೊಂಡರಕಪ್ಪೆ, ಗೇಣುದ್ದ ಚೇಳುಗಳು ಮರೆಯಾಗಿ ಅವುಗಳ ಬದಲಿಗೆ ಮನುಷ್ಯರೇ ನಾನಾ ಬಗೆಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಹಾಜರಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ?

೪

ಮೂಲ ಕನ್ನಡದ ರೂಪ *-ಅಕನ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದರ ಬೆಳೆದ ರೂಪಗಳು

ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕೋಡಗುಂಟಿ

ಇಂದಿನ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ, ಉತ್ತರ ಆಂದ್ರ ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಇಡಿಯ ಮಹಾರಾಶ್ಟ್ರ, ಅಲ್ಲದೆ ಮದ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕ, ದಕ್ಶಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಯ್ಸೂರು, ಚಾಮರಾಜನಗರ, ಕೋಲಾರ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ ಅದಿಕರಣ ಕಾರಕ ಸಂಬಂದವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರದಾನ ವಿಬಕ್ತಿ ರೂಪವು - *ಆಗ* (ಕೆಲವು ಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ-*ಆಗೆ*) ಎಂಬುದಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡಗಳಿಂದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಕಲಬುರ್ಗಿ ಕನ್ನಡ	>	*ಮನ್ಯಾಗ ಹನ ಅ-ವ*
	>	ಅವನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ
ಕೋಲಾರ ಕನ್ನಡ	>	*ಹೊಲ್ದಾಗ ಕೆಲ್ಸ ಮಾಡ್ತಾ ಅವ್ರೆ*
	>	ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ
ಚಾಮರಾಜನಗರ ಕನ್ನಡ	>	*ಮನಾಗೆ ನಾಲ್ಕು ಎಮ್ಮ ಅವೆ*
	>	ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಎಮ್ಮೆಗಳು ಇವೆ
ದಾರವಾಡ ಕನ್ನಡ	>	*ಅಂಗ್ಡಿಯಾಗ ಕುಂತಾನ*
	>	ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿದ್ದಾನೆ
ಬೀದರ್ ಕನ್ನಡ	>	*ಗುಡ್ಯಾಗ ಯಾನ ಮಾಡತಾರ*
	>	ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಏನೋ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ
ಮಸ್ಕಿ ಕನ್ನಡ	>	*ಗುಡ್ಡ್‌ದಾಗ ಅಯ್ತಿ ನೋಡು*
	>	ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಇದೆ ನೋಡು
ಮಯ್ಸೂರು ಕನ್ನಡ	>	*ಕಾಡಾಗೆ ಆನೆ ತುಂಬಾ ಅವೆ*
	>	ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆನೆಗಳು ತುಂಬಾ ಇವೆ

ವಿಜಾಪುರ ಕನ್ನಡ > *ಗಾಡ್ಯಾಗ ಬಾಳ ಮಂದು ಕುಂತ್‌ಗಂಡಾರ*
> ಗಾಡಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಜನ ಕುಳಿತಿದ್ದಾರೆ

- *ಆಗ* ಈ ರೂಪವನ್ನು ನಾಗವರ್ಮ, ಕೇಶಿರಾಜ ಮೊದಲಾದ ಪಾರಂಪರಿಕ ವ್ಯಾಕರಣಕಾರರು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ಶಾಸನ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಅದ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ನರಸಿಂಹಯ್ಯ ಎ.ಎನ್., ಗಾಯಿ ಜಿ.ಎಸ್., ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅದ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಬಿ., ಸವದತ್ತಿಮಟ ಸಂಗಮೇಶ ಮೊದಲಾದವರು ಈ ರೂಪವನ್ನು ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆನಂತರ ಆದುನಿಕ ಬಾಶಾವಿಜ್ನಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕೆಲವು ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಅದ್ಯಯನಗಳು ಈ ರೂಪವನ್ನು ಆಡು ಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿವೆ. ಉಪಾದ್ಯಾಯ ಯು.ಪಿ. (ಉಪಾದ್ಯಾಯ ಯು.ಪಿ. ೧೯೭೭), ಮಹದೇವನ್ ಆರ್. (ಮಹದೇವನ್ ಆರ್. ೧೯೭೩), ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಚೆ. (ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಚೆ. ೧೯೭೩). ಹಿರೇಮಟ ಆರ್.ಸಿ. (ಹಿರೇಮಟ ಆರ್.ಸಿ. ೧೯೬೩), ಮೊದಲಾದವರ ಅದ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಕನದಲ್ಲಿ ಈ - ಆಗ ಎಂಬ ರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸೋಣ. - *ಆಗ* ಇದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾ ಹೊರಟಾಗ ನಾವು ಮೂಲ ಕನ್ನಡದವರೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಮೂಲ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವುದು *-*ಅಕನ್* ಎಂಬುದು. *-*ಅಕನ್* ಇದು ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡದ ರೂಪವೂ ಹವ್ದು. ಇದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮೂಲ ಕನ್ನಡದಿಂದ ನೋಡೋಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡದಿಂದ *-*ಅಕನ್* ರೂಪ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದಿಶ್ಟು ನೋಡಬಹುದು.

***-ಅಕನ್* :** DEDR ನೋಂದಣಿ ಸಂ. ೮. *-*ಅಕನ್* ಇದು ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡದ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ *- ಅಕನ್ ಇದು ಮೂಲ ಕನ್ನಡದ ರೂಪವೂ ಹವ್ದು. **ಅಕನ್* ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಆಕ್ರುತಿಮಾ ಆಗಿದ್ದು '*ಒಳ್*', '*ಒಳಗಿನ್*' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ತಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಈ ಅರ್ತದಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ದ್ರಾವಿಡ ಬಾಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಮುಕ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಈ ರೂಪವು ಏಳನೆಯ ವಿಬಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಬಲ್ಲದೆಂದು ತಮಿಳಿನ ಹಳೆಯ ವ್ಯಾಕರಣ ಕ್ರುತಿಯಾದ ತೊಲ್ಕಾಪ್ಪಿಯಮ್ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕುಳು/ಕಯ್ಯಾಡಿ, ಕೋಯ, ಗೊಂಡಿ, ತಮಿಳು, ಮಲಯಾಳಂ ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಾಶೆಗಳಲ್ಲಿ *-*ಅಕನ್* ಇದರ ಬೆಳೆದ ರೂಪಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಏಳನೆಯ ವಿಬಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡದಲ್ಲಿಯೆ ಏಳನೆಯ ವಿಬಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಶ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಶ್ಟಪಡಿಸಬೇಕು. ತಮಿಳಿನ ವ್ಯಾಕರಣಗಳಲ್ಲಿ, ದ್ರಾವಿಡ ಬಾಶಾ ಶಬ್ದೋತ್ಪತ್ತಿ ನಿಗಂಟಿನಲ್ಲಿ ಅಕಮ್ ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನೆ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರ

ಮೂಲ ರೂಪ *ಅಕನ್ ಎಂದಿರಬೇಕು. ಬರವಣಿಗೆ ಬೆಳೆದ ನಂತರ ಆದ ಅನೇಕ ಅಪಗಡ ಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸೊನ್ನೆಯನ್ನು ಬಳಸಲು ಮೊದಲಾದಾಗಿನಿಂದ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ತಪ್ಪುಗಳು ಆಗಿವೆ.

ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡದಿಂದ ಮೂಲ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಇಳಿದು ಬಂದ *-ಅಕನ್ ಈ ರೂಪವು ಮೂಲ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಆಕೃತಿಮಾ ಆಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಅನಂತರ ಇದು ತನ್ನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ, ಇಂದು ಅದು ಬರಿಯ ಪ್ರತ್ಯಯ ಮಾತ್ರ.

*ಅಕನ್ ಇದರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಂದೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೂ ಇಂದು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಕೆಲವು ಕೂಡು ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಉದಾ. *'ಅಜ್ಗಯ್', 'ಅಜ್ಗಾಲು'*

'ಅಜ್ಗಯ್' : ಅಕನ್+ಕಯ್ = ಅಕಕ್ಜಯ್> ಅಕ್ಜಯ್> ಅಜ್ಗಯ್

'ಅಜ್ಗಾಲು' : ಅಕನ್+ಕಾಲ್ = ಅಕಕ್ಜಾಲ್> ಅಜ್ಗಾಲ್> ಅಂಗಾಲು

*-ಅಕನ್ ಈ ರೂಪವು ಅಗಪಡು, ಅಗಂಗೊಳ್ ಎಂಬ ಎರಡು ಸಮಾಸ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿದೆ ಎಂದು ಕನ್ನಡ ನಿಗಂಟು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. (ನೋ. ಬಸವಾರಾಧ್ಯ, ೧೯೭೧, ಪು. ೬೯). ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವುದೆಂದು ವಿವರಿಸುವ *-ಅಗಂ* ಮತ್ತು ಏಳನೆಯ ವಿಬಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ *-ಅಗ* ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಇರಬಹುದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಯಾರೂ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಕಿಟೆಲ್ ಅವರು *-ಅಗ/-ಅಗೆ* ಇದು *-ಒಳಗೆ* ಎಂಬುದರ ಕೆಟ್ಟ ರೂಪ ಎಂದೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಕಿಟೆಲ್, ೨೦೦೪, ಪು. ೧೪೭). ಆದರೆ -ಆಗ ಇದು *-ಅಕನ್ ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಬೆಳೆದುದು ಎಂಬುದು ಇದೀಗ ಸ್ಪಶ್ಟ.[7]

*-ಅಕನ್ ಇದು ಮೂಲ ಕನ್ನಡದ ರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಅನಂತರದ ಇದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಈ ರೀತಿ ಇದೆ. ಮೂಲ ಕನ್ನಡದಿಂದ ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡದಕ್ಕೆ ಅದೇ ರೂಪ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರಬೇಕು, ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೆ ಉದಾಹರಣೆ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡದಲ್ಲಿ ಇರದ ಕೊರಳಿಸಿದ (ಗೋಶ) ದ್ವನಿ ಮೂಲ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮೂಲ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೊರಳಿಸಿದ ದ್ವನಿಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೆ ದೊರೆಯುವ ಇಂತಹಾ ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಕೊರಳಿಸಿದ (ಅಗೋಶ) ದ್ವನಿ ಇರುವ ರೂಪ (ಮೂಲ ಕನ್ನಡ)	**ಕೊರಳಿಸಿದ ದ್ವನಿ ಇರುವ ರೂಪ (ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡ)**

(ಇಲ್ಲಿ ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರ ಶಾಸನ ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ನೋ. ಶೆಟ್ಟರ್. ಶ. ಅಪ್ರಕಟಿತ)

ಮಕನ್ವಿರ್	*ಮಗನ್ವಿರ್*
(ಶಾಸನ ಸಂ. ೨೫೩, ಸು.೮ನೇ ಶ.)	(ಶಾಸನ ಸಂ.೭, ಸು. ೬ನೇ ಶ.)
ನಾಕಣನ್	*ನಾಗೆಣ್ಣನ್*
(ಶಾಸನ ಸಂ. ೧೯, ಸು. ೬-೭ನೇ ಶ.)	(ಶಾಸನ ಸಂ. ೧೦೨, ಸು. ೭ನೇ ಶ.)

ಮೂಲ ಕನ್ನಡದಿಂದ ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೊರಳಿಸಿದ ಧ್ವನಿಗಳು ಸಹಜ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಹೊಂದತೊಡಗಿದವು. ಆನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಕನ್ನಡ ಮಾತಿನ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ. ಅರಿಗರ ವಿಚಾರದಂತೆ ಮೊದಲು ಪದಮ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಒದಗಿಬಂದ ಕೊರಳಿಸಿದ ಧ್ವನಿಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಪದಾರಂಬದಲ್ಲಿಯೂ ತೂರಿಬಂದವು. ಅದರಿಲಿ. ಈ ಕೊರಳಿಸದ>ಕೊರಳಿಸಿದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಕನ್ನಡದ *-*ಆಕನ್* ಇದು ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡದ ಹೊತ್ತಿಗೆ -*ಅಗನ್* ಎಂದು ಬದಲಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ -ಆಕ ಎಂಬ ಕೊರಳಿಸದ ಧ್ವನಿ ಇರುವ ರೂಪದ ಬಳಕೆಯು ಮಸ್ಕಿ ಕನ್ನಡ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡುವೆವು.

ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಆಕೃತಿಮಾ ಆಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಆದಾರಗಳು ಇಲ್ಲ. ಏಳನೆಯ ವಿಬಕ್ತಿ ಸಂಬಂದವನ್ನು ಹೇಳಲು ಈ ರೂಪವು ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡದಲ್ಲಿಯೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು ಎಂದು ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೂಲ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಏಳನೆಯ ವಿಬಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಇಲ್ಲ. ಈ ಬಳಕೆಯು ಮೂಲ ಕನ್ನಡದಿಂದ ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡಕ್ಕೆ ಹಾಗೆಯೆ ಇಳಿದು ಬಂದಿತು. ಆನಂತರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದರ ಬಳಕೆ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ದೊರೆಯದಿರುವುದೊಂದು ಅಚ್ಚರಿ. ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಗಮನಹರಿಸಬೇಕಿದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದರತ್ತ ಮೂಗು ತೂರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇರಲಿ. ಆದರೆ ಇದು ಸೇರಿ ಆಗಿರುವ ಒಂದು ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯವು ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ.

ಉದಾ: *ಅದಱೊಳಗಂ ಕಿಸುವೊಟಿಲಾ* (ಶ್ರೀವಿಜಯ. ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ. ಪದ್ಯ ಸಂ. ೧.೩೭). ಇಲ್ಲಿ -ಒಳಗಂ ಎಂಬುದು ಏಳನೆಯ ವಿಬಕ್ತಿ ರೂಪ. ಆದರೆ ಇದು ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿರದೆ ಎರಡು ರೂಪಗಳು ಸೇರಿದ ಒಂದು ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಎರಡು ಅತವಾ ಹೆಚ್ಚು ಒಂದೆ ಅರ್ತದ ರೂಪಗಳು ಸೇರಿ ಒಂದಾಗುವುದು ಸಹಜ. -*ಒಳಗಂ* ಇದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಒಡೆದು ನೋಡಬಹುದು.

- ಒಳ್ + -ಅಗಂ = -ಒಳಗಂ

ಹೀಗೆ ಆಗುವ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು **'ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯ'**ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು **'ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯವಾಗುವಿಕೆ'** ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ದ್ರಾವಿಡದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಬಗೆಯ ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಾಗುವುದು ಬಾಳಾ ಸಹಜ.

ಇದರ ಬಗೆಗೆ ವಿಶೇಶವಾದ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಸರವಿಲ್ಲ. ಇರಲಿ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ - ಒಳಗು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಬೆಳೆದಿವೆ ಅಲ್ಲದೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ವಿಶೇಶವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ *-ಅಕನ್ ಇದರ ಬೆಳೆದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಅನೇಕ ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಇಂದಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಡು ಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲದೆ ಬರಹದ ಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು.

ಇನ್ನು *-ಅಕನ್ ಇದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸೋಣ.

ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡದ ವ್ಯಂಜನಾಂತ ರೂಪಗಳು ಹಳೆಗನ್ನಡದ ಮತ್ತು ಆನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವರಾಂತವಾಗುವುದು ಸಹಜ.

ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡ	ಹಳೆಗನ್ನಡ
ಅಮರ್	*ಅಮರು*
ಇನಿಯನ್	*ಇನಿಯ*
ನಲ್ಲನ್	*ನಲ್ಲ*
ಮಗನ್	*ಮಗ*

ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ *-ಅಗನ್* ರೂಪು -ಅಗ ಎಂದು ಬದಲಾಯಿತು. -ಅಗ ಎಂಬ ರೂಪವು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ರೂಪವನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ದಾರವಾಡ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯ -ವಳಗ ಇದರಲ್ಲಿ -ಅಗ ರೂಪವು ಇದೆ. *-ಒಳ್ +-ಅಗ = -ಒಳಗ>-ವಳಗ. -ಅಗ* ಇದರ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಉಪರೂಪಗಳೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. *-ಅಗ* ಇದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆದಿ ಸ್ವರ ಉದ್ದವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ *-ಆಗ* ಎಂದು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಯಾಕೆ, ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಇದು ಯಾವಾಗ ಹೀಗೆ ಬದಲಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೂಡ ನೋಡಬೇಕಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕರಗಳು ಗಿಡ್ಡಕ್ಕರಗಳಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡ		ಹಳೆಗನ್ನಡ
-ಆಲ್	>	*-ಅಲ್*
-ಆನ್	>	*-ಅನ್*
-ಆ	>	*-ಅ*

ಆದರೆ ಗಿಡ್ಡಕ್ಕರವು ಉದ್ದಕ್ಕರವಾಗುವುದು ಅಶ್ಟು ಸಹಜವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಿದೆ. ಇಂತದೇ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವು ಇದೇ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅದೆಂದರೆ, ಅಕುಂ. ಹಳೆಯ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ

ಅಕುಂ ಎಂಬ ರೂಪವು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಇದೇ ರೂಪವು ಆಗು ಎಂದು ಬದಲಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. (ಮಲಯಾಳಂನಲ್ಲಿಯೂ *-*ಅಕನ್* ಇದರ ಆದಿ ಸ್ವರ ಉದ್ವಕ್ಕರವಾಗಿರುವ -*ಆಕಮ್* ರೂಪವು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ನೋ. ಮ್ಯಾತ್ಯೂ ಟಿ.ಎಂ., ಅಜಿತ್ ಚಿರಾಗಿಲ್ ಮತ್ತು ನಿಕಿಲಾ ಗೋವಿಂದ, ೧೯೯೯ Malayalam English Dictionary. ಆವಂತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕೊಟ್ಟಾಯಮ್).

-*ಆಗ*ಎಂಬ ರೂಪವು ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ನಿದರ್ಶನವೊಂದು ಸಿಕ್ಕಿರುವುದರಿಂದ ಆರು - ಏಳು - ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ವೇಳೆಗೆ ಇದು ತನ್ನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬರಿಯ ಪ್ರತ್ಯಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಇಂದಿಗೂ ಅನೇಕ ಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ -*ಆಗ* ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗೆ *-*ಅಕನ್* ಇದು ಕನ್ನಡದ ಅಯ್ತಿಹಾಸಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕನ್ನಡದ-ಬಳಕೆಗನ್ನಡದ ಪ್ರದಾನ ಏಳನೆಯ ವಿಬಕ್ತಿ ಎಂದು -*ಆಗ* ಇದನ್ನೆ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಇಂದಿನ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ -*ಆಗ* ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನೆ ಮುಕ್ಯವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ *-*ಅಕನ್* ಇದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬೆಳೆದ ರೂಪಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇಂತಾ ಒಟ್ಟು ಒಂಬತ್ತು ರೂಪಗಳು ದೊರೆತಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇವು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದು ಅತವಾ ಇಂದಿನ ಆಡುಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ.

ಕೂಡುಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿ ನೋಡಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ, ವಿವರಣೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ರೂಪವು ಕೂಡುಪ್ರತ್ಯಯದ ಮೊದಲ ರೂಪವಾಗಿರುವುದು ಒಂದು, ಇನ್ನೊಂದು ವಿವರಣೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ರೂಪವು ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ರೂಪವಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೇರಿರುವುದು. *-*ಅಕನ್* ಇದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು *-*ಅಕನ್* ಇದರ ಬೆಳೆದ ರೂಪವು ಮೊದಲ ಉಪರೂಪವಾಗಿರುವ ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಮತ್ತು *-*ಅಕನ್* ಇದರ ಬೆಳೆದ ರೂಪಗಳು ನಂತರದ ಉಪರೂಪವಾಗಿರುವ ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೆಂದು ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ದೊರೆತ *-*ಅಕನ್* ಇದರ ಬೆಳೆದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ವಿಸ್ತಾರದ ಅಂಜಿಕೆಯಿಂದ *-*ಅಕನ್* ಇದರ ಬೆಳೆದ ರೂಪಗಳು ಇರುವ ಎಲ್ಲ ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. *-ಅಕನ್ ಇದರ ಬೆಳೆದ ರೂಪಗಳು ಮೊದಲ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಎರಡನೇ ಬಗೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಲೇಕನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹಾ ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ರೂಪಗಳು

ದೊರೆತಿವೆ. ಇದೊಂದು ಅಚ್ಚರಿಗೊಳ್ಳುವ ಸುದ್ದಿಯೆ ಹೌದು. ಇವುಗಳ ವಿವರಣೆಗೆ ಬೇಕಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅವಸರವೊದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಪಟ್ಟಿ ೧ : *- *ಅಕನ್* ಇದರ ಬೆಳೆದ ರೂಪಗಳು

- *ಅಗ*
- *ಆಕ*
- *ಆಗ*

ಪಟ್ಟಿ ೨ : *-*ಅಕನ್* ಇದರ ಬೆಳೆದ ರೂಪಗಳು ಮೊದಲ ಉಪರೂಪಗಳಾಗಿರುವ ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು :

-*ಅಗೆ*	-*ಆಗಳ*
-*ಅಗ್ಗೆ*	-*ಆಗಿ*
-*ಆಗಳ್*	-*ಆಗೆ*

ಈ ರೂಪಗಳ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಇನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ನೋಡೋಣ.

***-*ಅಕನ್* ಇದರ ಬೆಳೆದ ರೂಪಗಳು**

-ಅಗ: *-*ಅಕನ್* ಎಂಬ ರೂಪವು ಮೂಲ ಕನ್ನಡದ ನಂತರದ ಅವದಿಯಲ್ಲಿ ಕೊರಳಿಸದ ದ್ವನಿಗಳು ಕೊರಳಿಸಿದ ದ್ವನಿಗಳಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ -*ಅಗನ್* ಎಂದು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಮುಂದೆ -*ಅಗನ್* ಅದು ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡದ ನಂತರದ ಅವದಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಜನಾಂತ ಪದಗಳು/ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಸ್ವರಾಂತವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ -*ಅಗ* ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಇದರ ಹಳೆಯ ರೂಪವು ನಮಗೆ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿದೆ.

ಉದಾ: ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ >*ಪಜಣೆಯ ಬಿತಗ ಗೋಡಿಯ* (ಶಾಸನ ಸಂ. ೧೪೧೨, ಶೆಟ್ಟರ್, ಶ.(ಸಂ.) ಅದೆ).

-ಆಕ- *ಆಕ* ಇದು ತುಂಬಾ ಹಳೆಯ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಮೂಲ ಕನ್ನಡದ ರೂಪ *-*ಅಕನ್* ಇದರ ಕೊನೆ ವ್ಯಂಜನ ಬಿದ್ದು ಹೋಗಿರುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೊದಲ ಗಿಡ್ಡಕ್ಕರವು ಉದ್ದಕ್ಕರವಾಗಿ ಬದಲಾಗಿರುವ ರೂಪವೆ -*ಆಕ*. -*ಆಕ* ಇದು ಇಂದಿನ ಮಸ್ಕಿ ಕನ್ನಡ, ಕಲಬುರ್ಗಿ ಕನ್ನಡ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಉದಾ: ಮಸ್ಕಿ ಕನ್ನಡ>*ಆಕಿತಾಕ ರಕ್ಕ ಇಲ್ಲ*
ಆಕೆಯ ಹತ್ತಿರ ಹಣ ಇಲ್ಲ

-ಆಗ : -*ಆಗ* ಇದು -*ಅಗ* ಇದರ ಸ್ವರಾದಿ ಉದ್ದವಾದ ರೂಪ. ಹೀಗೆ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗಿದ್ದನ್ನು ಈಗಾಗಲೆ ಉಲ್ಲೇಕಿಸಿ ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ

ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮುನ್ನಡೆಯಬಹುದು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಇಂದಿನ ಅನೇಕ ಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೂಪ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಉದಾ:-	ಕಲಬುರ್ಗಿ ಕನ್ನಡ	-	*ಕಕಿ ಮನ್ಯಾಗ ಹಳ*
		-	ಅವಳು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾಳೆ.
	ಕೋಲಾರ ಕನ್ನಡ	-	*ಮನ್ಯಾಗ ಕುಂತವ್ರೆ*
		-	ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿದ್ದಾರೆ.
	ಮಸ್ಕಿ ಕನ್ನಡ	-	*ನಾ ಮನ್ಯಾಗ ಕುಂತಿದ್ದೆ*
		-	ನಾನು ಮನೆಯೊಳಗೆ ಕುಳಿತಿದ್ದೆ

ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಲೇಕನದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿಯು -ಆಗ ಈ ರೂಪವು ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. *-*ಆಕನ್* ಇದರ ಸ್ವರಾದಿ ಉದ್ವಕ್ಕೇರಿದ ಬಳಕೆಯು ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಆದಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು *-ಅಗ* ಇದು *-ಆಗ* ಎಂದಾಗಿರುವ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆರು-ಏಳು-ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅವದಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗಿದೆ.

-ಆಗ ಈ ರೂಪವನ್ನು ಕಣ್ಣಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಶಾಸನಗಳನ್ನು, ಮುಕ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲಿ ಆಡುಕನ್ನಡವು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆಯೊ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ *-ಆಗ* ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ. ಈ ರೂಪವು ಇಂದಿನ ಆಡುಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಕಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಸಿಗಬಹುದು. ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳು ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಒಂದು ಬಳಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಇದು ಹದಿನೇಳನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ.

ಉದಾ: ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನ >........ *ಬೆಚಿಲೆಯ ಹುಡೆದಾಗ ಗವುಡ* (ಶಾಸನ ಸಂ. ೦೩ ದೇವರಕೊಂಡಾರೆಡ್ಡಿ. (ಸಂ.) ೨೦೦೩, ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶಾಸನಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ).

***-ಅಕನ್ ಇದರ ಬೆಳೆದ ರೂಪಗಳು ಮೊದಲ ಉಪರೂಪಗಳಾಗಿರುವ ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು**

- ಅಗೆ : ಇದು ಎರಡು ಏಳನೆಯ ವಿಬಕ್ತಿಗಳು ಸೇರಿ ಆದ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ,

- ಅಗ + *-ಎ* = *-ಅಗೆ*

- ಅಗ ಮತ್ತು -ಎ ಎರಡೂ ಏಳನೆಯ ವಿಬಕ್ತಿ ರೂಪಗಳಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಲ್ಲದೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಂದೆ ಅರ್ತದ ರೂಪಗಳು ಸೇರಿ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿ ಅದೇ ಅರ್ತದಲ್ಲಿ

ಬಳಕೆಯಾಗುವುದು ಎಂದು ಈ ಮೊದಲೆ ಹೇಳಿದೆ. *-ಅಗೆ* ಈ ರೂಪದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಪಿದೋಶವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸಬಹುದಾದರೂ ಎರಡು ವಿಬಕ್ತಿಗಳು ಒಂದಾಗುವುದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಸಹಜವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅಲ್ಲದೆ *-ಅಗ*ರೂಪವು ಅನೇಕ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು -ಎ ರೂಪವು ಇನ್ನೂ ಕೆಲ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿರುವುದ ರಿಂದ ಇದನ್ನು ಲಿಪಿದೋಶವೆಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಅಶ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಯೆಂದು ಅನ್ನಿಸದು. ಅಲ್ಲದೆ *-ಅಗೆ* ಇದರ ಮೊದಲ ಸ್ವರ ಉದ್ವಕ್ಕರವಾಗಿರುವ *-ಆಗೆ* ಎಂಬ ರೂಪವು ಮಯ್ಸೂರು, ಚಾಮರಾಜನಗರ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. *-ಅಗೆ* ಈ ರೂಪವನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ.

-ಎ ಇದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಏಳನೆಯ ವಿಬಕ್ತಿ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಶಿರಾಜನೂ ಎತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ಕೇಶಿರಾಜ. ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನ)

ಉದಾ:- *ಕ್ರಮದೆ, ಬಯದೆ*

-ಅಗೆ ಇದರ ಹಳೆಯ ಬಳಕೆಯು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿದೆ.

ಉದಾ:- ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ>*ಮುನ್ನವಾಡಿಯಗೆನಡೆದ ಪೆರ್ಬ್ಬುಣುಸೆಯ ಗುಟ್ಟೆಗಾಗಿ ನಡೆದುದು* (ಶಾಸನ ಸಂ. ೧೧೭೪. ಶೆಟ್ಟರ್, ಶ. (ಸಂ.) ಅದೆ).

-ಅಗ್ಗೆ: -ಅಗ್ಗೆ ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ಮಾತನಾಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೇಲಿನ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಕಮ್ಮಿ ಎಂದರೆ ಒಂದಾದರೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ *-ಅಗ್ಗೆ* ಎಂಬ ಈ ರೂಪಕ್ಕೆ ಯಾವುದೆ ಬಳಕೆಗಳು ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ -ಅಗ್ಗೆ ಇದು ಒಂದು ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೊರೆತಿದೆ. -ಉಳಗ್ಗೆ ಎಂಬೊಂದು ರೂಪವು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದು ದೊರೆತಿದೆ. ಈ ರೂಪದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದಾಗ *-ಅಗ್ಗೆ* ಎಂಬ ನಮಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ದೊರೆಯದ ರೂಪವೊಂದು ಒಳಗಣ್ಣಿಗೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾದ ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. *-ಉಳ್* ಎಂಬ ರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ನಮಗೆ ಸಾಕಶ್ಟು ತಿಳಿದಿದೆ. ಇದು ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ *-ಅಗ್ಗೆ* ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನೂ ಪಡೆದಿದೆ. ಈಗ *-ಅಗ್ಗೆ* ಎಂಬ ರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಚೂರು ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಬೇಕಿದೆ. *-ಅಗ್ಗೆ* ಇದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ **-ಅಕನ್*ಎಂಬ ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂದಪಟ್ಟಿರುವುದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಶ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕೆಲವು ಏಳನೆಯ ವಿಬಕ್ತಿ ರೂಪಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

-ಅಲ್ > *-ಅಲ್ಲಿ*

-ಇಲ್ > *-ಇಲ್ಲಿ*

-ಉಳ್ > *-ಉಳ್ಳ*

ಬಳಿ > *ಬಲ್ಲಿ*

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಕೊನೆಯಕ್ಕರ ಒತ್ತಕ್ಕರವಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಣ್ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಇದೊಂದು ಬಾಶಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಶ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಕೊನೆಯಕ್ಕರ ಒತ್ತಕ್ಕರವಾಗುವುದು ಏಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ. ವ್ಯಂಜನಾಂತಗಳು ಸ್ವರಾಂತವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಳಗೆ ಹೀಗೆ ಆಗಿರಬಹುದೆ ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸಲು ಎಡೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಾನಾಂತರವಾದ ದ್ವನಿಮಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗಿದೆ ಎಂದೆನಿಸು ವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಇದು ಎಂತಹಾ ಬಾಶಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದು ಮೊದಲಾಗಿ ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಇನ್ನಶ್ಟು ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಬಾಶಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ *-ಅಗೆ* ಎಂಬ ರೂಪವು ಕೊನೆಯಕ್ಕರ ಒತ್ತಕ್ಕರವಾಗುವ ಮೂಲಕ *-ಅಗ್ಗೆ* ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. *-ಅಗ್ಗೆ* ಎಂಬ ಈ ರೂಪವು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಆನಂತರ ಅದು ಬಳಕೆ ತಪ್ಪಿ ಹೋಗಿರಬೇಕು. *-ಅಲ್ಲಿ* ಎಂಬ ರೂಪವು ಉಳಿದುಬಂದಂತೆ ಯಾಕೆ *-ಅಗ್ಗೆ* ಎಂಬ ರೂಪವು ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರಬಹುದು. *-ಉಳ್* ಎಂಬುದರ ಉಪರೂಪವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾದ *-ಉಳ್ಳ* ಕೂಡ ಈ ರೀತಿ ತಪ್ಪಿಹೋಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಆದ ಬಾಶಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕಾರಣ. ಉ>ಒ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ *-ಉಳ್>-ಒಳ್* ಬದಲಾವಣೆಯು ಆದಾಗ ಸಹಜವಾಗಿ *-ಉಳ್* ಇದರೊಂದಿಗೆ ಇದರ ಎಲ್ಲ ಉಪರೂಪಗಳೂ ಬಳಕೆ ತಪ್ಪಿವೆ. ಆದರೆ *-ಅಲ್* ಇದಕ್ಕೆ ಇಂತಹಾ ಯಾವುದೆ ಬಾಶಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ತಾಕಿದಂತಿಲ್ಲ ಹಾಗಾಗಿ *-ಅಲ್ಲಿ* ಇದು ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ *-ಅಗ* ಈ ರೂಪವು ಮುಂದೆ ಯಾವುದೊ ಬಾಶಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ *-ಅಗ* ಎಂದು ಬದಲಾಗಿರುವುದನ್ನು ಈ ಮೇಲೆ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಆಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೆ *-ಅಗ* ಮತ್ತು ಇದರ ಅನೇಕ ಉಪರೂಪಗಳು ಕೂಡ ಕಳೆದುಹೋಗಿವೆ. ಅಲ್ಲೊಂದು ಇಲ್ಲೊಂದು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿ ಅವು ನಮಗೆ ಉಳಿದಿವೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂದು ಬಳಕೆಯಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ *-ಅಗ್ಗೆ* ಎಂಬ ರೂಪವು ಆನಂತರ ಕಳೆದುಹೋಗಿರಬೇಕು. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ನಮಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಅದು ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವುದ ರಿಂದ ಈ ರೂಪವನ್ನು **-ಅಕನ್* ಇದರ ಒಂದು ಬೆಳೆದ ರೂಪ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಒತ್ತಕ್ಕರವಾಗುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮೂಲ ಕನ್ನಡದ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡದ ನಡುವಿನ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಬೇಕು. ಇಂತಹಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬೇರೆ ದ್ರಾವಿಡ ಬಾಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಿದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇಂತಹದೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮೂಲ ಕನ್ನಡದ ನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಿರಬೇಕು. ಬೇರೆ ದ್ರಾವಿಡ ಬಾಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ನಿಜವಾದರೆ ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ

ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಇದು ಮೂಲ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆನಂತರವೆ ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಯಾವ ತೊಡಕುಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೆನ್ನ ಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಈ ಬಗೆಯದೊಂದು ಬಾಶಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆಯೆ ಆಗಿರಬೇಕು. ಅದು ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡದ ಅವದಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದು ಒಂದು ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಹಳೆಗನ್ನಡದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದು ಕಳೆದ ಕಾಲದ ಮಾತಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಲು ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಕ್ಯವಾದ ಆದಾರ ವೆಂದರೆ, ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ. ಆನಂತರ, ಆ ರೂಪಗಳು ಬಾಶಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗದಿದ್ದ ಸಂದರ್ಬದಲ್ಲಿ ಅವು ಹಾಗೆಯೆ ಮುಂದುವರೆದಿವೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಬಾಶಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವು ಬಳಕೆ ಯಿಂದಲೆ ತಪ್ಪಿಹೋಗಿವೆ.

-ಅಗ್ಗೆ/-ಉಳಗ್ಗೆ ಇದು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಉದಾ: ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮನ>*ಕಾರೆನಾಡ ವೇವನೂರನುಳಗ್ಗೆ ಯರಹುಳದ ಮಡಿಗವುಡನ ಶುಪುತ್ರ* (ಶಾಸನ ಸಂ. ೧೧೩೭, ಸೋ. ಶೆಟ್ಟರ್ ಶ. ಅದೆ).

-ಆಗಳ್ : -ಆಗಳ್ ಎಂಬುದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆ ಬಿಡಿಸಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ.

-ಆಗ + -ಅಳ್ = -ಆಗಳ್

-ಅಳ್ ಎಂಬುದೊಂದು ಪಳನೆಯ ವಿಬಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯ. ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅದ್ಯಯನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. *-ಅಳ್* ಇದರ ಹಳೆಯ ರೂಪವು *-ಆಳ್* ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. ಈ *-ಆಳ್* ರೂಪವು ಮಸ್ಕಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಉದಾ: ಮಸ್ಕಿ ಕನ್ನಡ

ಮನ್ಯಾಳ ಮಾತು ಮನ್ಯಾಗಿರ್ಲಿ

ಮನೆಯೊಳಗಿನ ಮಾತು ಮನೆಯೊಳಗಿರಲಿ

ಈ *-ಆಳ್/-ಅಳ್* ಇದಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂದಪಟ್ಟಿರಬಹುದಾದ *-ಆಲ್, -ಅಳ್, -ಆನ್, -ಆ* ಈ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇವೆ/ಇದ್ದವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ-ಎಶ್ಟು ರೂಪವ/ಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮೂಲ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಸಾಕಶ್ಟು ಅದ್ಯಯನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ *-ಅಳ್* ಎಂಬುದಿದು *-ಆಳ್* ಎಂಬ ಮೊದಲಿನ ರೂಪದ ಬೆಳೆದ ರೂಪ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮುಂದುವರೆಯಬಹುದು. *-ಆಗ* ಮತ್ತು *-ಅಳ್* ಈ ಎರಡು ರೂಪಗಳು ಸೇರಿ ಆಗಿರುವುದೆ *-ಆಗಳ್*. *-ಆಗಳ್* ಇದರ ಸ್ವರಾಂತ ರೂಪ *-ಆಗಳ* ಇದು ಇಂದಿಗೂ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. *-ಆಗಳ* ಈ ರೂಪವನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡುವೆವು.

-ಆಗಳ್ ಎಂಬುದರ ತುಂಬಾ ಹಳೆಯ ಬಳಕೆಯು ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿದೆ.

ಉದಾ: ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ >*ಗುಣವನ್ತರನ್ ಇಡುವುದು ಇಡದಾಗಳ್ ಪಞ್ಚಮಹಾಪಾತಕದ ಪಲ[o]ಮ್* (ಶಾಸನ ಸಂ. ೭೩೦. ಶೆಟ್ಟರ್ ಶ. (ಸಂ.) ಅದೆ).

-ಆಗಳ. ಈ ಮೇಲೆ *-ಆಗಳಂ* ಎಂಬ ರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ವಿಶದವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. -ಆಗಳ ಇದು -ಆಗಳ್ ಎಂಬುದರ ಸ್ವರಾಂತ ರೂಪವಾಗಿದೆ. -ಆಗಳ ಈ ರೂಪವು ಇಂದಿನ ಮಸ್ಕಿ ಕನ್ನಡ ಮೊದಲಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಉದಾ: ಮಸ್ಕಿ ಕನ್ನಡ>

ಗುಡ್ಯಾಗಳ ದೇವ್ರು

ಗುಡಿಯೊಳಗಿನ ದೇವರು

-ಆಗಳ ಇದು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದು ದೊರೆತಿದೆ. ಇದು ಈ ರೂಪದ ತುಂಬಾ ಹಳೆಯ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ.

ಉದಾ: ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ >*ದಣ್ಡದೆ....... ರಾಗಳ ಮೆಸೆತಮ್* (ಶಾಸನ ಸಂ. ಲ೭೬. ಶ. ಶೆಟ್ಟರ್ (ಸಂ.) ಅದೆ).

-ಆಗಿ : *-ಆಗಿ* ಇದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಒಡೆದು ನೋಡಬಹುದು.

-ಆಗ + -ಇ = -ಆಗಿ

- ಇ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಏಳನೆಯ ವಿಭಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿದೆ. -ಇ ಇದು ಇಂದಿನ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಉದಾ: ಶಿಶ್ಟ ಕನ್ನಡ >

ನನ್ನ ಮನದಿ ನಿಂತವರು

ಇಲ್ಲಿ ಲಿಪಿದೋಶವನ್ನು ತಂದು ವಾದಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ *-ಆಗ* ಇದಕ್ಕೆ *-ಅಲ್* ಮೊದಲದಾವುಗಳಲ್ಲದೆ -ಎ ಮೊದಲಾದವೂ ಸೇರಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು *-ಆಗ* ಮತ್ತು -ಇ ಇವುಗಳ ಕೂಡುರೂಪವೆಂಬುದೆ ಸರಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ.

-ಆಗಿ ಇದು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಉದಾ: ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ > *ಕೊಮರನಾಡಾಗಿ ಪಸುಯ್ದೆಳ್ಪರ ಕೆಱೆಯೊಳ್ ಬಿರಗಾಱೆ ಸೇನಬೋವನಾಳಿದ...* (ಶಾಸನ ಸಂ. ೯೩ಳ. ಶ. ಶೆಟ್ಟರ್. (ಸಂ.) ಅದೆ).

-ಆಗೆ : -ಆಗೆ ಇದು ಒಂದು ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಒಡೆದು ನೋಡಬಹುದು.

-ಆಗ + ಎ = -ಆಗೆ

-ಆಗ ಎಂಬ ಏಳನೆಯ ವಿಭಕ್ತಿ ರೂಪಕ್ಕೆ -ಎ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವು ಸೇರಿ *-ಆಗೆ* ಎಂಬ ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯವಾಗಿರುವುದು. -ಎ ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಏಳನೆಯ

ವಿಭಕ್ತಿ ರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೆ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಇಂದಿಗೂ -ಆಗೆ ಈ ರೂಪವು ಮಯ್ಸೂರು, ಚಾಮರಾಜನಗರ ಮೊದಲಾದ ಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಉದಾ: ಮಯ್ಸೂರು ಕನ್ನಡ - *ನಮ್ಮೂರಾಗೆ ಅವ್ರೆ*

- ನಮ್ಮೂರಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ

-*ಆಗೆ* ಇದು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ.

ಉದಾ: ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ > *ಸೀಮೆಯಾಗೆ ಮೂಜು ನಿಜುಗಲ್ಲನ್ ನಿಜುಸಿ* (ಶಾಸನ ಸಂ. ೮೪೨. ಶ. ಶೆಟ್ಟರ್, (ಸಂ.) ಅದೆ).

ಇಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ *-*ಅಕನ್* ಇದರ ಬೆಳೆದ ರೂಪಗಳು ನಂತರದ ರೂಪಗಳಾಗಿರುವ ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಪಟ್ಟಿ ೩ : *-ಅಕನ್ ಇದರ ಇತರ ಬೆಳೆದ ರೂಪಗಳು ನಂತರದ ಉಪರೂಪಗಳಾಗಿರುವ ಕೂಡು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು :

-ಉಳಗ್ಗೆ	*-ಕೆಟಿಗಣ*
-ಒಳಗ	*-ಕೆಟಿಗು*
-ಒಳಗಂ	*-ಕೆಟಿಗೆ*
-ಒಳಗಣ	*-ತೆಳಾಗ*
-ಒಳಗನೊಳ್	*-ಮೇಗ*
-ಒಳಗು	*-ಮೇಗಣ*
-ಒಳಗುಂ	*-ಮೇಗೆ*
-ಒಳಗೆ	*-ಮ್ಯಾಗ*
-ಒಳಾಗ	*-ವರಾಗ*
-ಒಳಾಗೆ	*-ವಳಗ*
-ಕೆಳಗಣ	*-ವಳಾಗ*
-ಕೆಳಗೆ	*-ಹೊರಗೆ*
-ಕೆಳಾಗ	*-ಹೊರಾಗ*
-ಕೆಟ್ಗ	

ಈ ಬಗೆಯ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳು ದೊರೆಯಬಹುದು, ಇವುಗಳನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಅವಲೋಕಿಸಬಹುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ.

ಗ್ರಂತಸೂಚಿ

೧. ಅಗಸ್ತ್ಯಲಿಂಗಂ ಎಸ್. ಮತ್ತು ಗಪ್ಪ ಕೆ. ಕುಶಾಲಪ್ಪ, ೧೯೭೩, Case System in Dravidian, ಅಣ್ಣಾಮಲಯ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಅಣ್ಣಾಮಲಯ್ ನಗರ.

೨. ಉಪಾದ್ಯಾಯ ಯು.ಪಿ., ೧೯೭೬, Comparitive Study of Kannada Dailects, ಮಯ್ಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಯ್ಸೂರು.

೩. ಕಾಲ್ಡ್‌ವೆಲ್ ರಾಬರ್ಟ್, ೨೦೦೦, (ಮರುಮುದ್ರಣ) A Comparitive Grammar or Dravidian or South Indian Languages, ಮದ್ರಾಸು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಚೆನ್ನಯ್.

೪. ಕಿಟೆಲ್ ರೆ. ಪರ್ಡಿನಾಂಡ್, ೨೦೦೪, (ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಮರುಮುದ್ರಣ) ಕನ್ನಡ-ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ನಿಗಂಟು, ಏಸಿಯನ್ ಎಜುಕೆಶನಲ್ ಸರ್ವಿಸ್, ನವದೆಹಲಿ, ಚೆನ್ನಯ್.

೫. ಕುಳ್ಳಿ ಜಿ.ಎಸ್., ೧೯೯೧, History of Grammatical Thearies in Kannada, ಅಂತಾರಾಶ್ಟ್ರೀಯ ದ್ರಾವಿಡ ಬಾಶಾವಿಜ್ನಾನ ಸಂಸ್ತೆ, ತಿರುವನಂತಪುರಂ.

೬. ಕೇಶಿರಾಜ, ೧೩ನೇ ಶತಮಾನ, ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣಂ, ಸಂ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಡಿ.ಎಲ್., ೧೯೮೬, (ಆರನೆಯ ಮು.) ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮಯ್ಸೂರು.

೭. ಕೇಶಿರಾಜ, ೧೩ನೇ ಶತಮಾನ, ಅದೇ, ಸಂ. ರಾವ್ ಎಂ. ವೆಂಕಟ ಮತ್ತು ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಎಚ್. ಶೇಶ. ೧೯೭೩, ಮದ್ರಾಸು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಚೆನ್ನಯ್.

೮. ಕೋಡಗುಂಟಿ ಬಸವರಾಜ, ೨೦೦೬, -aga : A Locative Case Marker in Maski Kannada and its Development in Dravidian Languages, ದಕ್ಶಿಣ ಏಸಿಯಾದ ಬಾಶಾ ವಿಶ್ಲೇಶಣೆ - ಇಪ್ಪತ್ತಾರನೆಯ ಅಂತಾರಾಶ್ಟ್ರೀಯ ಸಮ್ಮೇಳನ (SALA-26) ಬಾರತೀಯ ಬಾಶಾ ಸಂಸ್ತೆ, ಮಯ್ಸೂರು, ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೦೦೬ ಇಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂದ.

೯. ಕೋಡಗುಂಟಿ ಬಸವರಾಜ, ೨೦೦೬, -akan : A Locative Case Marker in Proto-Dravidain, ಮೂವತ್ನಾಲ್ಕನೆಯ ದ್ರಾವಿಡ ಬಾಶಾವಿಜ್ನಾನಿಗಳ ಸಮಾವೇಶ, ಮಯ್ಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಯ್ಸೂರು, ಜೂನ್ ೨೦೦೭ ಇಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂದ.

೧೦. ಗಾಯಿ ಜಿ.ಎಸ್., ೧೯೪೬, Historical Grammar of Old Kannada, ಡೆಕ್ಕನ್ ಕಾಲೇಜು, ಪುಣೆ.

೧೧. ಗವ್ಡ ಕೆ. ಕುಶಾಲಪ್ಪ, ೧೯೭೨, A Grammar of Kannada, ಅಣ್ಣಾಮಲಯ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಅಣ್ಣಾಮಲಯ್ ನಗರ.

೧೨. ನರಸಿಂಹಯ್ಯ ಎ.ಎನ್., ೧೯೪೧, A Gramamr of Oldest Kanarese Inscriptions, ಮಯ್ಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಯ್ಸೂರು.

೧೩. ಬರೋ ಟಿ. ಮತ್ತು ಎಮಿನೊ ಎಂ.ಬಿ., ೧೯೪೮, (ಎರಡನೆಯ ಮು.) Dravidian Etymological Dictionary, ಕ್ಲಾರೆಂಡನ್ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಆಕ್ಸ್‌ಪರ್ಡ್.

೧೪. ಬಸವಾರಾದ್ಯ ಎನ್., ೧೯೭೧, ಕನ್ನಡ ನಿಗಂಟು, ಸಂ. ೧. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಶತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೫. ಬಟ್ಟ ಡಿ.ಎನ್. ಶಂಕರ್, ೨೦೦೦, ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬೇಕು ಕನ್ನಡದ್ದೇ ವ್ಯಾಕರಣ. ಬಾಶಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಯ್ಸೂರು.

೧೬. ಬಟ್ಟ ಡಿ.ಎನ್. ಶಂಕರ್, ೨೦೦೫, ನಿಜಕ್ಕೂ ಹಳೆಗನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣ ಎಂತಹದು. ಬಾಶಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಯ್ಸೂರು.

೧೭. ಬದ್ರಿರಾಜು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ೨೦೦೩, The Dravidian Languages, ಕೇಂಬ್ರಿಜ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್.

೧೮. ಮಹಾದೇವನ್ ಆರ್., ೧೯೬೮, Gulbarga Kannada (Brahmin Dialect), ಡೆಕ್ಕನ್ ಕಾಲೇಜು, ಪುಣೆ.

೧೯. ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಚೆ., ೧೯೮೧, ಕನ್ನಡ ಬಾಶಾಪ್ರಯೋಗ, ಸ್ಮೃತಿಕಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸುಳ್ಯ.

೨೦. ರಾವ್ ಜಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ, ೧೯೭೨, A Discriptive Grammar of Pampa Bharata, ಮಯ್ಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಯ್ಸೂರು.

೨೧. ಶೆಟ್ಟರ್ ಶ. ಅಪ್ರಕಟಿತ, ಮೊದಲ ಸಹಸ್ರಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳು.

೨೨. ಶ್ರೀಕಂಟಯ್ಯ ತೀ.ನಂ., ೨೦೦೧, (ಮರುಮುದ್ರಣ) ಕನ್ನಡ ಮದ್ಯಮ ವ್ಯಾಕರಣ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮಯ್ಸೂರು.

೨೩. ಸವದತ್ತಿಮಟ ಸಂಗಮೇಶ, ೧೯೮೮, Harihara's Ragales : A Linguistics analysis, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ದಾರವಾಡ.

೨೪. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ಎಂ.ವಿ., ೧೯೮೮, ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣಗಳು, ಮಯ್ಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಯ್ಸೂರು.

೨೫. ಸುಬ್ಬಕ್ರಿಶ್ಣ ಆರ್., ೧೯೮೦, ಅಂಗಯ್ ಮತ್ತು ಮೇಂಗಯ್ : ಒಂದು ಚಿಂತನೆ, ಒರೆಗಲ್ಲು, ಕರ್ನಾಟಕ ಬಾರತಿ, ಜನವರಿ ೧೯೮೦, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ದಾರವಾಡ.

೨೬. ಸುಬ್ರಮಣಿಯನ್ ವಿ.ಅಯ್., (ಸಂ.), ೧೯೯೭, Dravidian Encyclopedia, ಸಂ.-೩, (Language and Literature). ಅಂತಾರಾಶ್ಟ್ರೀಯ ದ್ರಾವಿಡ ಬಾಶಾವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ತೆ, ತಿರುವನಂತಪುರಂ.

೨೭. ಹಿರೇಮಟ ಆರ್.ಸಿ., ೧೯೭೧, The Structure of Kannada, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ದಾರವಾಡ.

ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. *- ಅಕನ್ ಇದರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾತುಕತೆಗೆ ಇದೇ ಲೇಕಕರ ೧. - aga : A Locative Case Marker in Maski Kannada and its development in Dravidian Languages. ದಕ್ಶಿಣ ಏಸಿಯಾದ ಬಾಶಾ ವಿಶ್ಲೇಶಣೆ - ಇಪ್ಪತ್ತಾರನೆಯ ಅಂತಾರಾಶ್ಟ್ರೀಯ ಸಮ್ಮೇಳನ (SALA - ೨೬) ಬಾರತೀಯ ಬಾಶಾ ಸಂಸ್ತೆ, ಮಯ್ಸೂರು, ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೦೦೬ ಇಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂದ. Dravidian Studies ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಲಿದೆ. ೨. -akan : A Locative Case Marker in prote - Dravidain. ಮೂವತ್ತಾಲ್ಕನೆಯ ದ್ರಾವಿಡ ಬಾಶಾವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಮಾವೇಶ, ಮಯ್ಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಯ್ಸೂರು, ಜೂನ್ ೨೦೦೭ ಇಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂದ. ಅಪ್ರಕಟಿತ. ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ದಕ್ಷಿಣ ಬಾರತೀಯ ಬಾಶೆಗಳ ಅದ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಬಾರತೀಯ ಬಾಶಾ ಸಂಸ್ತಾನ, ಮಯ್ಸೂರು ಇವರು ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ವಿಬಾಗ, ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಕೇಂದ್ರ, ಬಾಗಲಕೋಟೆ ಇವರ ಸಹಯೋಗದಲ್ಲಿ ಬಾಗಲಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ೨೦೦೭ ನವೆಂಬರ್ ೨೩-೨೫ರಂದು ಆಯೋಜಿಸಿದ್ದ ಆಡು ಬಾಶೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಕರಣ ಎಂಬ ರಾಶ್ಟ್ರಮಟ್ಟದ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂದ.

ಬೇರೊಂದು ಸಂಶೋದನಾ ಪ್ರಬಂದಕ್ಕಾಗಿ ನನಗೆ ಶ. ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಪ್ರಕಟಿತ 'ಮೊದಲ ಸಹಸ್ರಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳು (೪೫೦-೧೦೦೦)', ಇದನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದರು. ಅದರೊಳಗಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂದಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶ ನೀಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅವರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ.

೫

ಘನಲಿಂಗಿದೇವ ಶರಣ ಸತಿಯಾಗುವ ಸಂಕಥನ

ಡಾ. ಬಿ.ಕೆ. ಹಿರೇಮಠ

ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು ವಿಶ್ವದ ವಿಸ್ಮಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳು. ವಿಶ್ವದ ರಚನೆಗೆ, ಸಂಚಲನೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳು. ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ, ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಕಾಣದ ಶಕ್ತಿಯೊಂದು ರಚಿಸಿದ ಮೋಹದ ಹುದುಗು ಹುನ್ನಾರ. ಸಸ್ಯ, ಕೀಟ, ಪಶು, ಪಕ್ಷಿ, ನರ, ಉರಗ ಇತ್ಯಾದಿ ಜೀವ ಜಗವೆಲ್ಲ ಈ ಹುನ್ನಾರ ಮೋಹದೊಳಗೆ ನಿಸರ್ಗವು ಇದು ಹೆಣ್ಣು, ಇದು ಗಂಡು ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಕೊಂಬುದಿದೆ. ಪುರುಷ ದೇವರು, ದಾನವರು, ಮಾನವರು, ನಾರೀಭಾವ, ನಾರೀ ರೂಪ ತಳೆಯುವುದಿದೆ. ವಿವಿಧ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ 'ಭಾವ ಪರಿವರ್ತಿತ' ಆರಾಧನೆ ಇದೆ. ಶೈವ-ವೈಷ್ಣವ-ಸೂಫಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಎನ್ನುವಂತಿದೆ.

'ಶರಣ ಸತಿ-ಲಿಂಗ ಪತಿ'. ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ವೀರಶೈವ ಪರಿಭಾವನೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಭಕ್ತ-ಮಹೇಶ, ಪ್ರಸಾದಿ-ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿ, ಶರಣ-ಐಕ್ಯಾದಿ ಷಟ್ಸ್ಥಲ ಸಾಧನಾ ಪಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾದಿ-ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿ ಅವಸ್ಥೆಯು ದ್ವೈತಾದ್ವೈ ನೆಲೆಯ ಸತಿ-ಪತಿ ಭಾವದ ಪರಿಭಾವನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊಲೆ ಮುಡಿಯುಳ್ಳುದು ಹೆಣ್ಣು; ಗಡ್ಡ ಮೀಸೆ ಕಾಸೆಯ ನುಟ್ಟುದು ಗಂಡೆಂದೆನಿಸಿದರೂ ನಡುವೆ ಸುಳಿವಾತ್ಮನು ಗಂಡೂ ಅಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣು ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ದಿಟವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗಲೂ: ಹೆಣ್ಣು ಸತಿಯಾಗಿ, ಗಂಡು ಪತಿಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿದ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಘನಲಿಂಗಿ ದೇವ ಜ್ವಲಂತ ನಿದರ್ಶನಗಳು.

ಬಸವ, ಸಿದ್ಧರಾಮ ಮುಂತಾದ ಶರಣರಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಈ ಭಾವ ಕೆಲವು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಘನಲಿಂಗಿ ದೇವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಯೇ ಬೇರೆ. ಶರಣ ಸತಿ ಲಿಂಗಪತಿ ಭಾವವಳಪಟ್ಟ ವಚನಗಳೆ ಘನಲಿಂಗಿ ದೇವರ ವಚನಗಳ ವಿಶೇಷವೆನ್ನುಂತಿದೆ.

ಘನಲಿಂಗಿ ದೇವರು ಬಸವೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಮಹತ್ವದ ಶರಣ ಹಾಗೂ ವಚನಕಾರ. ಇವರ ಕಾಲ ೧೬ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವೋತ್ತರದ ಅವಧಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗಳ ಮೆರವಣಿಗೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಶರಣ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಇವರಿದ್ದುದನ್ನು ವಿರಕ್ತ ತೋಂಟದಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಘನಲಿಂಗಿ ದೇವರು ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗ ಯತಿಗಳ (೧೪೭೦-೧೫೬೧) ಕಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನರಾಗಿರ ಬೇಕು.

'ಘನಲಿಂಗಿಯ ಮೋಹದ ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ' ಎಂಬ ಅಂಕಿತದ ಇವರ ಅರವತ್ತಾರು ವಚನಗಳು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿವೆ. ಇವರ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಸತಿ' ಭಾವವು ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ-ಅಂಕಿತ-ಪರಿಭಾವನೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಈ ಶರಣರ ನಡೆ-ನುಡಿ, ಅರಿವು-ಆಚಾರ, ವೇಷ-ಪರಿವೇಷ, ಭಾವ-ಭಣಿತ, ಬೆಡಗು-ಬಿನ್ನಾಣ, ಸಿಂಗಾರ-ಸಂಭ್ರಮ, ಉಸಿರು-ಉತ್ಸಾಹಗಳ ಒಳಗು ಹೊರಗು ಎಲ್ಲವೂ ಸತಿ ಸಹಗಮನಾಗಮನಗಳೇ, ಸತಿ ಭೋಗಾನುಭೋಗಗಳೆ, ಸತಿ ಪರಿಭಾವಿತಗಳೇ.

ಘನಲಿಂಗಿದೇವರ ಇಂಥ ಪರಿಭಾವನೆಯ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪರಂಪರೆ ಯೆಂತೆ, ಅನುಸರಿಸಿದ್ದು ಸಹಜ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ. ಆದರೆ, ಪರಂಪರೆಯ ಸುಳಿ ಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಆಂತರ್ಯವರಿತು ಹಿಂಬಿ, ಹೀರಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಅದರ ನೆಲೆಯನರಿತು, ಕ್ರಿಯಾರೂಪದಲ್ಲಿಳಿಸಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಘನಲಿಂಗಿದೇವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ-ವಕ್ತೃತ್ವ ನಮಗೆ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಆಡಿದ ವಚನಗಳು ಇಂತಿವೆ.

ಅಯ್ಯಾ ಬಸವಾದಿ ಪ್ರಮಥರೇ
ನಿಮ್ಮ ಕರುಣ ಪ್ರಸಾದವನಾನು ಆದಿ ಅನಾದಿಯಲ್ಲಿ
ದಣಿಯಲುಂಡ ದೆಸೆಯಿಂದಲೆನ್ನ ತನು
ಷಟ್ಸ್ಥಲವನೊಳಗೊಂಡು ಉದಯವಾಯಿತ್ತು.
....
ಎನ್ನ ಪ್ರಾಣ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಕ್ಕೆ ಸಲೆ ಸಂದ
ಅಕ್ಕ ಮಹಾದೇವಿಯವರು ಹೋದ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆವುದಲ್ಲದೆ
ಕಿರುಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯದು
.... (ವ: ೭೫೩)

ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದು ತನ್ನ ಪ್ರಕೃತಿ-ಮನೋಭಿಲಾಷೆ, ಹಾಗೆಯೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಅನುಕರಿಸಿದ ಹಾದಿಯನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ತನ್ನ ದೃಢವಾದ ಮನೋಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಂಡು, ತೃಪ್ತಿಗೊಂಡು ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು, ನಾಮಕರಣಗೊಂಡು, ಪ್ರಾಯ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತು, ತನ್ನನ್ನು

ಮೋಹದ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನು ಬೇಡಿ ಕಳುಹುವಂತಾದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಘನಲಿಂಗಿ ದೇವರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿ ಮನೋಹರವಾದುದು.

ಸಂಪ್ರದಾಯವು -

ಎಲೆ ತಂಗಿ
ಶರಣ ಸತಿ ಲಿಂಗಪತಿ ಪತಿವ್ರತಾ ಭಾವದ ಚಿಹ್ನೆ
ನಿನ್ನ ನಡೆ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಗರು ದೋರುತ್ತಿದೆ
ನಿನ್ನ ಪೂರ್ವಪರವಾವುದಮ್ಮ

ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ -

ಸುತ್ತೂರು ಸಿಂಹಾಸನದ ಪರ್ವತ ದೇವರ ಶಿಷ್ಯರು
ಭಂಡಾರ ಬಸವಪ್ಪೊಡೆಯ ದೇವರು
ಆ ಭಂಡಾರಿ ಬಸವಪ್ಪೊಡೆಯ ದೇವರ ಶಿಷ್ಯರು
ಕೂಗಲೂರು ಸಂಜಯ್ಯ ದೇವರು
ಆ ನಂಜಯ್ಯ ದೇವರ ಕರಕಮಲದಲ್ಲಿ
ಉದಯವಾದ ಶರಣವೆಣ್ಣಯ್ಯ ನಾನು
ಎನ್ನ ಗುರುವಿನ ಗುರು ಪರಮಗುರು
ಪರಮಾರಾಧ್ಯ ತೋಂಟದಾರ್ಯನಿಗೆ
ಗುರುಭಕ್ತಿಯಿಂದೆನ್ನ ಶರಣು ಮಾಡಿದರು
ಆ ತೋಂಟದಾರ್ಯನು
... .
ವಚನ ಸ್ವರೂಪ ತತ್ವಾರ್ಥವೆಂಬ ಹಾಲು ಪುಷ್ಪಮಂ
ಸದಾ ದಣಿಯಲೆರೆದು ಅಕ್ಕರಿಂದ ರಕ್ಷಣೆಯಂ ಮಾಡಿ
'ಘನಲಿಂಗ' ಎಂಬ ನಾಮಕರಣಮಂ ಕೊಟ್ಟು
ಪ್ರಾಯ ಸಮರ್ಥೆಯಂ ಮಾಡಿ
ಸತ್ಯ ಸದಾಚಾರ ಜ್ಞಾನ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಂಬ ದಿವ್ಯಾಭರಣಂಗಳಂ ತೊಡಿಸಿ
ಅರುಹೆಂಬ ಬಣ್ಣವ ನಿರಿವಿಡಿದುಡಿಸಿ
ಅರ್ತಿಯ ಮಾಡುತಿಪ್ಪ ಸಮಯದಲ್ಲಿ
ಘನಲಿಂಗಿಯ ಮೋಹದ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ
ತನಗೆ ನಾನಾಗಬೇಕೆಂದು ಬೇಡಿಕಳುಹಲು
ಎಮ್ಮವರು ಅವಂಗೆ ಮಾತನಿಕ್ಕಿದರಮ್ಮಾ (ವ: ೩೧೨)

ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಲ್ಲವೂ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೋಲಿಕೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನವೆ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದಿಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಘನಲಿಂಗಿದೇವರು ಪೀಠ ಪರಂಪರೆಯುವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾಗಿ ಬಿಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ,

ಅಂಥದರಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವಡೆಯದೆ ಮುಕ್ತ ಸಾಧಕರಾಗಿ, ಬಿಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಅನ್ವೇಷಕರಾಗಿ ತಮಗೊದಗಿದ ಅನುವು-ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು, ಅಡ್ಡಿ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಎದುರಿಟ್ಟು ನೋಡಿ ತನ್ನೊಳಗಿನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿಯೇ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಹಲವಾರು ವಚನಗಳಿವೆ. ಅಂಥದೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ 'ಚಿದಂಶಿಕನಪ್ಪ ಶರಣ'ನೆದುರಿಗೆ ಹರಡಿಕೊಂಡ ಭೂತಳದ ಭೋಗ, ಅತಿ ಮಿಗಿಲೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಭೋಗ, ಅದಕ್ಕೂ ನೂರ್ಮಡಿ ಮಿಗಿಲೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಭೋಗ ಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗದೆ ಮೋಹದ ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ವಧುವೆನಿಸಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯೇ ಅನನ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ವಚನ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವುದೇ -

ಮರ್ತ್ಯದ ಬೀಜವ ಬಿತ್ತಿ ಕುಡಿಯೊಡೆಯದ ಮುನ್ನ
ಕತ್ತಲೆ ಬೆಳಗು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ತೋರ್ಪುದರತ್ತಲೆ
ನಿನ್ನ ಚಿದಂಶಿಕನಪ್ಪ ಶರಣಂಗೆ
ಭೂತಳದ ಭೋಗವನೋತು ಬಳಸೆಂದು
ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುವರೆ ಅಯ್ಯ?

ಎಂಬ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದ. ಭೂತಳದ ಭೋಗದ ಬಗೆಯನು ವಿವರಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಕೂಡ ಪ್ರಪಂಚದ ಕಡು ವಾಸ್ತವವನ್ನೇ ಕಥನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಅದು ಹೀಗೆ -

'ಅದೆಂತೆನಲು
ಅವನಿಯ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಅತಿ ಮಿಗಿಲೆನಿಸಿಕೊಂಬುದು
ಮಜ್ಜನ ಭೋಜನ ಅನುಲೇಪನ ಆಭರಣ ವಸ್ತ್ರ ತಾಂಬೂಲವಯ್ಯ
ಇದಕ್ಕೆ ನೂರ್ಮಡಿ ಮಿಗಿಲೆನಿಸಿಕೊಂಬುದು
ಸುದತಿಯರ ಮೃದು ನುಡಿ ತೆಕ್ಕೆ ಚುಂಬನ
ಸುರತ ಸಂಭ್ರಮದ ಲೀಲಾ ವಿನೋದವಯ್ಯ
ಆ ಸರಸ ಲೀಲಾ ವಿನೋದದ ಬಗೆಯ ಹೇಳಲಂಜುವೆನಯ್ಯ
ಹೇಳುವೆ - ನೀನು ಮಾಂಕೊಳದಿರಯ್ಯ
....
ಕೋಲು ಕುಕ್ಕುವ ತೊಗಲು ಪಡುಗ
ಆ ಪಡುಗದ ಸೊಗಸು ಮಾನವರ ತಲೆಗೇರಿ
ಮುಂದಲ ಕಾಲಿನಲಿಅಮರ್ದಪ್ಪಿ ಪಿಡಿದು
ಹೆಣ್ಣುನಾಯ ಬಾಯ.....................
....
ಹೊನ್ನ ಹೆಣ್ಣು ಮಣ್ಣೆಂಬ ಮೂರು ಸಂಕಲೆಯ ಕೀಲ
ಜ್ಞಾನ ಚೀರಣದಿಂದ ತಡೆಗಡಿದು

ವಿರಕ್ತನಾಗಿ ನಿರ್ವಾಣ ಪದಕ್ಕೆ ಕಾಮಿತನಾಗಿ
....
ರತಿ ಲಾವಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿ ಮಿಗಿಲೆನಿಪ ಚೆಲುವೆಣ್ಣುಗಳ
ಗೋಮಾಂಸ ಸುರೆಗೆ ಸರಿಯೆಂದು
ಭಾವಿಸಿದೆನಯ್ಯ ನೀ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ
ಕಬ್ಬುವಿಲ್ಲನಂ ಖಂಡಿಸಿ
ಕಾಸೆಯನುಳಿದು ಸೀರೆಯನುಟ್ಟು, ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ
ನಿನಗೆ ವಧುವಾದೆನಯ್ಯ
ಘನಲಿಂಗಿಯ ಮೋಹದ ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ." (ವಚನ : ೩೦೨)

- ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಈ ವಚನದುದ್ದಕ್ಕೂ 'ಮಿಗಿಲಿಗಿಂತ ನೂರ್ಮಡಿ ಮಿಗಿಲೆನಿಪ ಭೋಗ'ದ ವಿವರಗಳು ನಿತ್ಯವಾಸ್ತವಗಳೆ. ಅದನ್ನು ಓತು ಬಳಸೆಂದು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಳ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಹಿಂದು ಮುಂದಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಬಳಸದಂತಿರುವುದು 'ಚಿದಂಶಿಕನಪ್ಪ ಶರಣಂಗೆ' ಸಲುವಂಥದು. ಇನ್ನುಳಿದರ ಪಾಲಿಗೆ ಅದು 'ಕಾಮ ದೈನ್ಯರ ಕರ್ಮ ಭೋಗ' ವಾಗುತ್ತದೆ. ಶರಣ ಮೊದಲು ತಾನು ಗೆದ್ದು - ಅದರಿಂದ ಹೊಂದುವ ದುರ್ದೆಸೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ, ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳಿ' ಕಾಸೆಯನಳಿದು ಸೀರೆಯನುಟ್ಟು 'ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಾಗಿ' ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ - ವಧುವಾಗಿ ನಿಂತ ಘನಲಿಂಗಿದೇವರು ತನ್ನನು ಮೋಹದ ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನು ಮದುವೆಯಾಗಲೆಂದು ಬಯಸಿ ಅಲಂಕಾರಕ್ಕೆ ಮೈಗುಡುವ ಉತ್ಸಾಹ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಗಮನಿಸಿ.

ಎನ್ನ ಬಾಲತ್ವ ಕೆಟ್ಟು, ಯೌವನಂ ಬಳೆದು ಬೆಡಗು ಕುಡಿವರಿದು
ಮಿೞು ಜವ್ವನೆಯಾದೆನಯ್ಯ ನಾನು.
ಎನಗೆ ನಿಜ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಮನ್ಮಥ ವಿಕಾರವು
ಎನ್ನನಂಡಲೆದು ಆಳ್ದು ನಿಂದಲ್ಲಿ ನಿಲಲೀಸದಯ್ಯ
ಅನಂತಕೋಟಿ ಸೋಮ ಸೂರ್ಯ ಪ್ರಕಾಶವನುಳ್ಳ ಪರಂಜ್ಯೋತಿ ಲಿಂಗವೆ
ಎನಗೆ ಶಿವಾನಂದ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ತಾತಬಂಧವ ಕಟ್ಟು

ಎಂದು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಮದುವಣಿಗೆ ಕಂಠಮಾಲೆ, ಮೌಕ್ತಿಕದ ಕಟ್ಟಾಣಿ, ರತ್ನದ ಕರ್ಣಾಭರಣ, ತ್ರಿಪುಂಡ್ರ, ಮೌಕ್ತಿಕದ ಬಟ್ಟು, ಕನಕಲತೆಯ ಬಾಸಿಗ, ನವ ದುಕೂಲ ಮತ್ತು ರತ್ನದ ಕಂಕಣಾದಿಗಳಿಂದ ಅಲಂಕೃತಳಾಗಿ -

ನಿನ್ನ ಕರುಣ ಪ್ರಸಾದವೆಂಬ ವಸಂತ ಚಪ್ಪರದಲ್ಲಿ
ಪ್ರಮ ಗಣಂಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ
ಎನ್ನ ಮದುವೆಯಾಗಯ್ಯ
ಘನಲಿಂಗಿಯ ಮೋಹದ ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ (ವ : ೭೦೩)

ಎನ್ನುವ ಈ ಶರಣವೆಣ್ಣಿನದು ವೈಭವಪೂರ್ವಣವಾದ ರಮ್ಯತರ ಸಿಂಗಾರ. ಮತ್ತೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಂತೂ ಶರಣವೆಣ್ಣಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವ ತವಕ, ತಳಮಳ ಹೇಳ ತೀರದವು. ತಾನು ಶರಣವೆಣ್ಣಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಯೌವನ ಮೈದೋರಿ ಕುಡಿವರಿದು ಕ್ಷಣ ಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕು ಮೀರುವ ವಿರಹದ ಬೇಗೆ ಶಬ್ದಾತೀತ. ಇಲ್ಲಿ 'ಪುಷ್ಪ ಪರಿಮಳ'ದಂತೆ ಒಂದಾಗಲು ತಹತಹಿಸುವ ವಿಕಳತೆಯ ತೀವ್ರತೆಯಂತೂ ಅಸಾಧಾರಣವಾಗಿ, ಆದರೆ ನೈಜವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆದಿದೆ.

ಆ ವಚನದಲ್ಲಿ -

ಈ ಜನ್ಮದಲಿ ಪಿಂಡೋತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೆ
ಶರಣಸತಿ ಲಿಂಗಪತಿಯೆಂಬ ಜ್ಞಾನ ತಲೆದೋರಿ
ಶರಣವೆಣ್ಣಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೆನಯ್ಯ.
ಎನಗೆ ನಿನ್ನ ಬಯಕೆಯೆಂಬ ಸಿಂಗಾರದ ಸಿರಿಮುಡಿಯಾಯಿತು
ಎನಗೆ ನಿನ್ನ ನೋಡುವೆನೆಂಬ ಮುಗುಳ್ಮೊಲೆ ಮೂಡಿದವು.
ಎನಗೆ ನಿನ್ನೊಳು ನುಡಿಯಬೇಕೆಂಬ
ಉರವಣೆಯ ಸಂಪದದ ಜವ್ವನ ಕುಡಿವರಿಯಿತ್ತು
ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ವಿರಹಾಗ್ನಿ
ಎನ್ನ ಹೃದಯ ಕಮಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬೀದಿವರಿದು
ನಿಂತಲ್ಲಿ ನಿಲಲೀಸದಯ್ಯ
ಕುಳಿತಲ್ಲಿ ಕುಳ್ಳಿರಲೀಸದಯ್ಯ
....
ಪಂಚಮುಖವೆಂಬ ಪಂಚಬಾಣಂಗಳು ನೆಟ್ಟವಯ್ಯ
ನಾನು ಧರೆಯೊಳುಳಿವುದರಿದು
....
ಪುಷ್ಪ ಪರಿಮಳದಂತೆ ನಾನು ನೀನು ಭಯವಿಲ್ಲದಂತೆ
ಕೂಡೆನ್ನ ಪ್ರಾಣೇಶನೇ
ಕೂಡದಿರ್ದಡೆ ಗಲ್ಲವ ಪಿಡಿ
ಪಿಡಿಯದಿರ್ದೊಡೆ ಬೊಟ್ಟಾಡು
ಬೊಟ್ಟಾಡದಿರ್ದೊಡೆ ಆಲಿಂಗಿಸು
ಆಲಿಂಗಿಸದಿರ್ದೊಡೆ ಕೈವಿಡಿ
ಕೈವಿಡಿಯದಿರ್ದೊಡೆ ಮಾತಾಡು
ಮಾತಾಡದಿರ್ದಡೆ ನೋಡು
ನೋಡದಿರ್ದಡೆ ಬಾ ಬಾರದಿರ್ದೊಡೆ
ಪ್ರಮಥ ಗಣಂಗಳೊಡನೆ ಎನ್ನವಳೆಂದು ನುಡಿ
ನುಡಿಯದಿರ್ದೊಡೆ
ನಿನ್ನ ಮನದಲ್ಲಿ ನನ್ನವಳೆಂದು ಭಾವಿಸು

ಭಾವಿಸದಿರ್ದೊಡೆ ಪುಣ್ಯ ಕಣ್ದೆರೆಯದು
ಕರ್ಮ ಕಾಂತಿಯಪ್ಪುದು
ಕಾಮ ಕೈದುಗೊಂಬ ಕಾಲ ಕಲಿಯಪ್ಪ
ಭವಕ್ಕೆ ಬಲ್ಮೆದೊರೆವುದು
ಇಂತೀ ಐವರು ಎನಗೆ ಆವಾಂತರದೊಳಗಾದ ಹಗೆಗಳಯ್ಯ
ಇವರೆನ್ನ ತಿಂದು ತೇಗಿ ಹಿಂಡಿ ಹಿಪ್ಪೆಯ ಮಾಡಿ
ನುಂಗಿ ಉಗುಳ್ದು ಓಂದಣ ಬಟ್ಟೆಗೆ ನೂಂಕುತಿಪ್ಪರಯ್ಯ
ಇಂತಿವಂ ತಿಳಿದು
ನಿನ್ನ ಮನದೊಳು ನನ್ನವಳೆಂದರೆ
....
ಶತ್ರುಗಳೆನಗೆ ಮಿತ್ರರಪ್ಪರಯ್ಯ
ಭವದ ಬಳ್ಳಿ ಹರಿವುದು ಕಾಲನ ಕಲಿತನ ಕೆಡುವುದು
ಕಾಮನ ಕೈದು ಖಂಡಿಸುವುದು
ಕರ್ಮದ ಕಾಂತಿ ಕರಗುವುದು
ಪುಣ್ಯದ ಕಣ್ಣು ಬಣ್ಣಗೆಡುವುದಯ್ಯ
ನಿನಗೊಲಿದವರ ನಿನ್ನಂತೆ ಮಾಡು ಕೃಪಾಕರನೆ
ನಿನಗೆ ಮೆಚ್ಚಿದೆನಯ್ಯ
ನಿನ್ನ ಮೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲರಿಯದ
ಮುಗ್ಧವೆಣ್ಣಿನ ಪತಿಭಕ್ತಿಯಂ ಸಾಧಿಸು
ಎನ್ನವಸ್ಥೆಯಂ ಲಾಲಿಸು
....
ಎನ್ನ ಬಿನ್ನಪಮಂ ಲಾಲಿಸು
ಘನಲಿಂಗಿಯ ಮೋಹದ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ (ವ : ೭೧೬)

ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮುಗ್ಧವೆಣ್ಣು ಶರಣ ಸತಿಯ ಕಾತರ-ಕಳವಳ, ಉತ್ಸಾಹ-ಉದ್ವೇಗ, ತಲ್ಲಣ-ತಪ್ತತೆ, ಹತಾಶೆ-ನಿರಾಶೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜ, ಮಾನವ ಸಹಜ ಅದರಲ್ಲೂ ನಲ್ಲನ ನೆನಹನೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಎದೆ ತುಂಬ ತುಂಬಿಕೊಂಡ ಹೆಣ್ಣು ಜೀವದ ಚಿತ್ತ ಚಿತ್ತಾರಗಳೆಲ್ಲ ಮೂಡಿ ನಿಂತಿವೆ. ಇಂಥ ಶಕ್ತಿಪೂರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಘನಲಿಂಗಿ ದೇವರು ಲೌಕಿಕರಾಗಿ, ಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ತೀರ ಸನಿಹವಾಗಿಯೂ ಅಲೌಕಿಕದತ್ತ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಾಗುವ ಪರಿಭಾವನೆಯಂತಹದೇ ಆದ ಲೌಕಿಕ ಅಲೌಕಿಕದ ಸಂಬಂಧ ಎದ್ದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತ ತೋಂಟದಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ಪುರಾಣ (ಸಂ: ೧೫, ಪ: ೪೬)ದಲ್ಲಿ ಶಿವಶರಣರ ಮೆರವಣಿಗೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ರಾರಾಜಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಘನಲಿಂಗಿದೇವರ ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಬ್ಬಳು ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ಕಂಡವಳ ಅಚ್ಚರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ -

ಎರೆ ಕೃಷ್ಣ ಕಂಬಳದ ಪೊದೆದುತ್ತಮಾಂಗವಂ
ನೆರೆ ಮುಂಡಿತಂಗೆಯ್ದು ಕರತಳದ ಲಿಂಗದೊಳ್
ಬೆರಗುವಡೆದಿತರೇತರವನರಿಯದಿರ್ಪ ನಿಷ್ಕಳ ವಿರತ ನೀತನಾರೆ?

ಎಂಬುದಾದರೆ ಘನಲಿಂಗಿ ದೇವರ ಅನನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪರಿಯನ್ನರಿತ ಇನ್ನೊಬ್ಬಳು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ರೂಪದ -

ತೊರೆದು ದೇಹೋಪಾದಿಯಂ ವರ್ಗವಾರಕ್ಕೆ
ಹೆರಸಾರ್ದು ಸುಜ್ಞಾನ ಮಾರ್ಗದೊಳು ನಿಂದು
ಗುಣಕರಿಗೊಂಡ ಘನಲಿಂಗಿದೇವನೇ ಕಾಣೆ ತುಕವಾಣಿ ಕಾಳಾಹಿವೇಣಿ ||

ಎಂಬ ವಿವರಣೆ ಘನಲಿಂಗಿದೇವರ ದಿಶುದ್ಧ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಶರಣನ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಯಂತಹ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಸಾಧಾರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಘನಲಿಂಗಿ ದೇವರು ಪುರುಷನಾಗಿದ್ದೂ ಪುರುಷತನ ಕಳೆದು ಸತಿಯಾಗಲು, ಶರಣವೆಣ್ಣಾಗಲು, ಮುಗ್ಧವೆಣ್ಣಾಗಲು ಸಂಭ್ರಮಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಪುರುಷತನ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಪುರುಷ ಭಾವ ಹಾಗೂ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಇಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹಾಗೆ ಇಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಎರಡೇ ಎರಡು ದಾರಿಗಳಿವೆ. ಒಂದು - ಭೂತಳದ ಭೋಗವ ಭೋಗಿಸಿ, ತಣಿದು ದೇಹ ದಣಿಸುವುದು, ಬಳಿಕ ಭೋಗ ಜೀವನಕೆ ಮುಖದಿರುಹುವುದು. ಇನ್ನೊಂದು ಐಂದ್ರೀಯಕವಾಗಿ ಭೋಗಿಸದೆ ಭೋಗದ ಆದಿ ಅಂಚುಗಳನು ಚಿಂತಿಸಿ, ಮನಗಂಡು ಭೋಗ ಜೀವನದತ್ತ ಮುಖದಿರುಹದೆ ಸಾಕ್ಷಿಭಾವದಿಂದುಳಿದು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಶಾಂತಗೊಳ್ಳುವುದು. ಒಂದು ಭೋಗಾನುರತಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಭೋಗ ಸಹಾನುಭೂತಿ.

ಘನಲಿಂಗಿ ದೇವರು ಕಾಸೆಯನುಳಿದು ಸೀರೆಯನುಟ್ಟು, ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಾದುದು ಹೀಗೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಭೋಗದ-ರತಿಸುಖದ-ಚುಂಬನ-ಆಲಿಂಗನ-ಚೆಲುವೆಣ್ಣಿನ ಮೋಹಕ ವಿವರಗಳು ಕಾಮ ವಿಕಾರ-ಮನೋವಿಕಾರದ ನೆಲೆಯವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಾಗುವ, ಲಿಂಗಪತಿಗೆ ಗಂಡು ಕೂಡ 'ಶರಣಸತಿ'ಯಾಗುವ ಸಂಕಥನ.

೬

'ಹಿಂದೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಳಯ ಹೋಯಿತ್ತೆಂದರಿಯೆ' : ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯ[೧]

ಡಾ. ವಿಜಯಕುಮಾರ್ ಎಂ. ಬೋರಟ್ಟಿ

ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ವಿವಾದಗಳು ('ಮಾರ್ಗ-೧', 'ಮಹಾಚೈತ್ರ', 'ವಚನ ದೀಪ್ತಿ' ಹಾಗೂ 'ಧರ್ಮಕಾರಣ') ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸಿದಂತ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಿವಾದಗಳು ಅನೇಕವಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ "ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ" ಮೂಸೆಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿರುವಂತಹದ್ದು. ವಿವಾದಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಾಹಿತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಕೆಂಡಕಾರುವವರನ್ನು 'ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳೆಂದು', ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರವಾಗಿರುವವರನ್ನು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಲೇಖಕರನ್ನು ಪ್ರಗತಿಪರರೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿವಾದಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಟೀಕೆಗಳು, ಅನಿಸಿಕೆಗಳು, ವಿಚಾರಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ, ಅವು ವಿವಾದಗಳ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿರುವಂತದ್ದು. ವಿವಾದಗಳು ಆಗಾಗ ಉಂಟಾಗುವ "ಪಥ ಭ್ರಷ್ಟತೆ" (aberration) ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಾಯೋಗ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವವರು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಈ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯಾಚೆಗೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಈ ವಿವಾದಗಳಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು/ಸವಾಲಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೆ, ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಜಾತ್ಯಾತೀತ/ಪ್ರಗತಿಪರ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು

ನಾವು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಮೂದಲಿಸಲು ಅಥವಾ ಖಂಡಿಸಲು ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗವಾಗುವುದರಿಂದ, ವಿವಾದಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಹಾಯಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿವಾದದ ಸ್ವರೂಪ, ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅಧ್ಯಯನ'ದ (contextual study) ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ ಅದು ತನ್ನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಅಂಶಗಳಾದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂದರ್ಭವೂ ಸಹ ಇತಿಹಾಸದ ಅಂಶಗಳಿಂದ ರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಇದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದವು ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸಿತು[೨], ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪಿನ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಭರ್ಜರಿಯಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲಾಯಿತು ಎಂಬ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾಂಶಗಳಿದ್ದರೂ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ/ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು 'ಸಂದರ್ಭ'ಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬಂಧಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ/ಲೇಖನದ ವಿರುದ್ಧ ಕಿಡಿ ಕಾರಲು, "ಅಪಾರ್ಥ"ಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಜನರ ಸಂಘಟನೆಗಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಐಡಿಯಾಲಜಿಗಳಿಗಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಜಾಯಮಾನವನ್ನು ಈ ವಿವಾದಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗುರುತರವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ವಿವಾದಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೂ[೩] ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವು ಬರೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ವಿವಾದಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಗಲಭೆ, ಲಿಂಗಾಯತರ ಹರತಾಳಗಳು, ಸಭೆಗಳು, ಮಠಾಧೀಶರ ಪಾತ್ರ, ಆತಂಕ ಭರಿತ ವಿಚಾರಗಳು, ರಾಜಕೀಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ "ಹರಣ" ಇತ್ಯಾದಿಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು "ರಾಜಕೀಯಗೊಳಿಸುವ" (politization)[೪] ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಥವಾ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವಾದಗಳನ್ನು "ಮೂಲಭೂತವಾದಿ"ಯ ಸೂಚಕಗಳೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಾಜಕೀಯಗೊಳಿಸುವ ಈ ವಿವಾದಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಮುದಾಯ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮರು-ಚಿಂತನೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಿವೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸಲು ನಮ್ಮನ್ನು ಕೆಣಕಿವೆ. ಇವು ವಚನ, ಶಿವಶರಣರ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು

ಬಂದಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದರೂ, ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸಹ ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂತದ್ದು. ಸಮುದಾಯದ ಹಿತರಕ್ಷಣೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಸ್ವಯಂ ಹೇರಿಕೊಂಡು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ, ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಬರೆಯಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಸಮುದಾಯವಾದಿಗಳ ಆತಂಕ ಭರಿತ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಈ ವಿವಾದಗಳು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು, ಈ ಸಮುದಾಯವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಅಂಶವು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು."

ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ವಿವಾದಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಕುರಿತಾದುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಲೇಖಕನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇರುವ ಸಮುದಾಯವಾದಿಗಳ "ಮೂಲಭೂತವಾದಿ" ಸಂವೇದನೆಯು ೯೦ರ ದಶಕದ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಶಿವಶರಣರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಸಮರ್ಥನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಉಂಟಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇಂದಿನದಲ್ಲ. ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ವಿವಾದಗಳು ಹೊಸದಾದರು ಅವುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಂಶಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಯಾವ, ಯಾವ, ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಮುದಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸುತ್ತ ಹೆಣ್ಣೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರು-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರು-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಮರುಕಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಿದ್ದರೂ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಬಲವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಸಮರ್ಥನೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಭಿರುಚಿ, ಆಸಕ್ತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ, ಆಕ್ರೋಶ, ಕಳವಳ, ಆತಂರಿಕ, ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲು ಸರಿಯಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಈ ವಿವಾದಗಳು ಒದಗಿಸಿವೆ.

ವಿವಾದಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಡುವ ಶಿವಶರಣರ ಬಗೆಗಿನ ಕಥನಗಳು (ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ) ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನ ದಿಂದ ನೇರವಾಗಿ, ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಪಡೆದಂತವುಗಳಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅವುಗಳ ಲಭ್ಯತೆ ಅಥವಾ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕವಾದುದಲ್ಲ. ಶಿವಶರಣರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ

ಪುರಾಣಗಳು, ಅವರಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಚನಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ನೆನಪುಗಳು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಮಹತ್ತರವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳಗಾದವು. ಈ ಕಥನಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನಗಳು ತಮ್ಮ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯ ಜೊತೆಗೆ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಮಹತ್ತರವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಿವೆ. ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರಾಟ್ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ವಿಶೇಷ ವೇನೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಬರಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಲ್ಲದೆ, ವೈಷ್ಣವರು, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು, ಸಿಕ್ಖರು ಮತ್ತು ಇತರರಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಆದರೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ತೀವ್ರತೆ ಮತ್ತು ಜರೂರತ್ತನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ನೆನಪುಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು, ಪೌರಾಣಿಕ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ದೈನಂದಿನ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಗೆ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟವು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ (೧೯೨೦ರ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ) ಉಂಟಾದ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಅನೇಕ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಒಂದು, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ, ಇತರರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಜೊತೆಗಿನ ಪೈಪೋಟಿ, ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮತ್ತು ತಿಕ್ಕಾಟವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಎರಡು, ಲಿಂಗಾಯತರ 'ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಕಥನಗಳು' (community narratives) ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ ತುರ್ತ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳ ಫಲ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದವು. ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪೂರ್ವದ ನೆನಪುಗಳು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕೇತಗಳು ಅಥವಾ ಪರಂಪರಾನುಗತ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು, ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಮೇಲ್ಚನೆಯ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಮೂರು, ಪ್ರಸ್ತುತ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಏಕೀಕೃತಗೊಳಿಸಿ, ತಾನೇ ಪ್ರಧಾನ ಸಮುದಾಯವೆಂದು ಸಾರಿ ಹೇಳುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯವು, ತನ್ನೊಳಗಿನ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಹತ್ತು ಹಲವು ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನ ಪರಂಪರೆ ಗಳನ್ನು ಏಕೀಕೃತಗೊಳಿಸಿ, ಅನೇಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನೀಟಾಗಿ ಇಸ್ತ್ರಿ ಮಾಡುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಎದುರಾದ ಅನೇಕ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಲ್ಲಿ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು (೧೯೧೯) ಒಂದು. ಈ ವಿವಾದದ

ಸುತ್ತಲು ನಡೆದ ವಾದ-ವಿವಾದ, ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ಆತಂಕ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ. ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತು ಪಾರಂಪಾರಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸಿದ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ವಿವಾದವು ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಸ್ಮಿತದ ಮರು-ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಆರು ಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೇ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಆದ ಎರಡು ವಿವಾದಗಳ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವಾದ ಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ/ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಮುಂದಿಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎರಡನೇ ಭಾಗವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರು ಲಿಂಗಾಯತ ಕಥನಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇತ್ತ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ೧೮೫೦ ರಿಂದ ೧೯೨೦ರ ನಡುವಿನ ಕಾಲಾವಧಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಭಾಗವು ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿವಾದಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಹೇಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಲಿಂಗಾಯತರು ಹಾಗೂ ಇತರರ ನಡುವೆ "ಲಿಂಗಾಯತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ (ಮೂರನೇ ಭಾಗ) ಪ್ರಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಓರಿಯೆಂಟಲಿಸ್ಟರ ಲಿಂಗಾಯತ ಜ್ಞಾನಧಾರೆಯನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರು ಎಂಬುದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಓರಿಯೆಂಟಲಿಸ್ಟರು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ "ಸಂಪೂರ್ಣ ದಿಗ್ವಿಜಯ" (ನಾಗರಾಜ್, ೧೯೯೬:೩-೨೩) ಸಾಧಿಸಲು ಯಶಸ್ವಿಯಾದರೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಕಥನಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಂತೆ ನಾಲ್ಕರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾರಣೀಭೂತವಾದ ಲಿಂಗಾಯತರ ಎರಡು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಐದನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ "ಸಂಪ್ರದಾಯ"ಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು "ಜಾತ್ಯಾತೀತ" ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಅನುಸಂಧಾನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆರನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾಹದಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತರ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮ ಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧

“ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆ ಅಧಿಕವೆಂಬಿರಿಭೋ, ಆ ಮಾತದು ಮಿಥ್ಯಾ’ :
ಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ

ಶುಭೋದಯ ಕನ್ನಡ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ (೧೮ನೇ ಏಪ್ರಿಲ್, ೧೯೧೯) “ಅಲ್ಲಮ, ಬಸವನ ವೃತಾಂತವೇನು?” ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಆರ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸಚಾರ್ಯ ಎಂಬುವವರಿಂದ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಲೇಖನವು ಲಿಂಗಾಯತರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಹಿಂದೆಂದೂ ಕೇಳರಿಯದಷ್ಟು ಕೆರಳಿಸಿತು. ಅಂದಿನ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸ ಮತ್ತು ಕಾನೂನುತಜ್ಞರಾದ ಸಿದ್ಧರಾಮಪ್ಪ ಪಾವಟೆಯೆಂಬುವವರು ಲೇಖನದ ವಿರುದ್ಧ ಧಾರವಾಡದ ಮೊದಲನೇ ದರ್ಜೆಯ ಮ್ಯಾಜಿಸ್ಟ್ರೇಟ್ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೇಸನ್ನು ಹೂಡಿದರು. ಜೊತೆಗೆ ಲೇಖನದ ವಿರುದ್ಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕ್ರೋಡಿಕರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪಾವಟೆಯರು ಸಕ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಸುಸಜ್ಜಿತವಾದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದರು. ತಮ್ಮ ಖಟ್ಲೆಯಲ್ಲಿ “ಲೇಖನವು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ, ಲಿಂಗಾಯತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ನೋವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದೆ” ಎಂದು ಬಲವಾಗಿ ವಾದಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಪರವಾನಿಗೆಯನ್ನು ರದ್ದು ಪಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಆಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಈ ವಿವಾದವು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಲಿಂಗಾಯತರ “ಸ್ವ-ಪ್ರತಿಷ್ಟೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಈಗಿನಂತೆ ಗಲಭೆಗಳಾಗದಿದ್ದರೂ, ಈ ವಿವಾದವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರ ‘ಮನೆ ವಿಷಯ’ದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನವರ ಅತಿಕ್ರಮ ಪ್ರವೇಶವೆಂಬಂತೆ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಲಿಂಗಾಯತರ ಕೋಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ಲೇಖನದ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳು ಬಸವ-ಅಲ್ಲಮರ ವಿರುದ್ಧ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಲೇಖಕನನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ-ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಜರಿಯಲಾಯಿತು. ಲೇಖನದ ಕೆಲವು ಝಲಕುಗಳು ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್[೧] ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದಂತೆ ಹೀಗಿವೆ :

> ಅಲ್ಲಮ ಇವನ ಚರಿತ್ರಾದಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಿರಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಇವನು ಶೂದ್ರನಿದ್ದನೆಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಮುಸಲ್ಮಾನ ದೇವತಾ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವನ ಸಂಬಂಧವಾದ ಚಿತ್ರಕಲ್ಲದುರ್ಗ ಮುರಗಿ ಮಠದವರು ಈ ಹೊತ್ತಿನವರೆಗೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಕಡೆಯಿಂದ ನಾವು ನಿಮಗೆ ಸಂಬಂಧಿಕರೆಂದು ಹೇಳಿ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಿರುವರು..... ಬಸವನೆಂಬುವವನು ಕಲ್ಯಾಣಪಟ್ಟಣವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಬಿಜ್ಜಳನ ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿ ಜಾತಿ ಸಂಕರವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇವನು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಸೇರಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬಂದು ಬಸವನ ಮತ ಪ್ರವಿಷ್ಟನಾದನು. ಇವನು ಬಸವನ ಮನೆಯ ಭೋಜನ ಪಂಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪೂರ್ವ ಜಾತಿಯ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಹೆಂಡದ ಗಡಿಗೆಯನ್ನೇ ತೆಗೆದು

ಕೊಂಡು ಹೋಕ್ಕನು....ಬಸವನನ್ನು ವೀರಶೈವ ಮತದ ಉದ್ಧಾರಕನೆಂದು ಹೇಳದೆ ಆ ಪವಿತ್ರ ಮತವನ್ನು ಕೆಡಸಿದನೆಂದು ನಿರ್ಭೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳಬಹುದು! ಬಸವನು ತಾನು ರಾಜನಾಗಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಲಾಷೆಯಿಂದ ಮಿಂಡ ಪುಂಡ ಜಂಗಮರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸೈನಿಕರಂತೆ ತಯಾರು ಮಾಡಿ ಅವರಿಗೆ ಅನ್ನ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದನೇ ಹೊರತು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಲಕ್ಷದ ಮೇಲೆ ತೊಂಭತ್ತಾರು ಸಾವಿರ ಗಣಂಗಳಿಗೆ ಅನ್ನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ನಿಜ ಭಕ್ತಿಯಿರದೆ ಅತುಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿತ್ತು. ಚೆನ್ನಬಸವ ಮೊದಲಾದ ಇವರೆಲ್ಲರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪುರಾಣಿಕರು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಾಗಿ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ತಪ್ಪೆಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ (೧೯೧೯:೩)[೭].

ಶಿವಶರಣರನ್ನು ಮಿಂಡ-ಪುಂಡರೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದುದು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ರುಚಿಸದಾಯಿತು. ಬಸವನನ್ನು ಸಂಚುಗಾರನೆಂದು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮನ ಜಾತಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅವಮಾನ ಮಡಿದ್ದು, ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಸರಿಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸವಾಲು ಎಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸಿ, ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರು. ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಪತ್ರಿಕೆಯು ಲೇಖನದ ವಿರುದ್ಧ ಅನೇಕ ಸಂಪಾದಕೀಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ಲೇಖನದ ವಿರುದ್ಧ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯು ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿತು. ೧೯೧೯ರ ಏಪ್ರಿಲ್ ೨೦ರ ಸಂಪಾದಕೀಯದಲ್ಲಿ, ಸಂಪಾದಕರು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವೆಂದು ಬರೆದರು. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜ ವನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಅವರು ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರಿಸಿದರು.

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾದ ನಿಂದಾ ಪ್ರಚಾರಲೇಖನವನ್ನು ಮತ ದ್ವೇಷಾಂಧರು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಬರೆದು ಅಗೌರವ ಪಡೆಸಿ ಮನನೋಯಿಸುವುದೂ, ಅಂಥ ಪುಂಡುತನವನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿದವರು ಕೂಡ ನಿರಪರಾಧಿಗಳೆಂದು ಬಿಡಲ್ಪಡುವುದೂ ಸಹ ಸೋಜಿಗವಲ್ಲದೆ ಸಹಜವಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಕೊನೆಮುಟ್ಟಿಸದೆ ಬಿಡುವುದು ವೀರಶೈವರೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ತಾಳಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ತರವಲ್ಲ.

ಎಲ್ಲಾ ಲಿಂಗಾಯತರು ಒಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಲೇಖನದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಬೇಕೆಂದು ಈ ಸಂಪಾದಕರು ಕರೆಕೊಟ್ಟರು. ಲೇಖಕನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ, ವಿವಾದವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಕಿಚ್ಚನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಲೇಖಕನ 'ಅತಿರೇಖ ಬುದ್ಧಿ'ಯನ್ನು ಈ ಲೇಖನವು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜರಿಯಲಾಯಿತು.

ಲೇಖನ-ವಿರೋಧಿ ಸಮರದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಾಧೀಶರ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಕೋರಲಾಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾದ ಅರಟಾಳ ರುದ್ರಗೌಡ

ಎಂಬುವವರು ಗದುಗಿನ ತೋಂಟದಾರ್ಯ ಮಠಾಧೀಶರಿಗೆ ಪತ್ರ ಬರೆದು ಅವರ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಕೋರಿದರು. ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ **ಚಿಂತಾಮಣಿ** ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಯನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ-ವಿರೋಧಿಗಳನ್ನು ಮಟ್ಟ ಹಾಕುವ ನಿಯಮದ ಬಗ್ಗೆ ಮಠಾಧೀಶರ ಗಮನಹರಿಸಿ, ಲೇಖನದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಕೇಸಿನ ಖರ್ಚಿಗಾಗಿ ಮೂರು ಸಾವಿರ ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ತೋಂಟದಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಮನವಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

ಕೇಸಿನ ವಾದ-ಪ್ರತಿವಾದಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ ಮೇಲೆ, ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರನಲ್ಲಿ ವರದಿಯಾಗಿರುವಂತೆ (೨೦ನೇ ಜನವರಿ, ೧೯೧೯) ಲೇಖಕನು ಮತ್ತು ಶುಭೋದಯ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಕ್ಷಮಾಪಣೆ ನೀಡಬೇಕೆಂದು ಧಾರವಾಡದ ಮ್ಯಾಜಿಸ್ಟ್ರೇಟ್ ಕೋರ್ಟ್ ಆದೇಶಿಸಿತು. ಜೊತೆಗೆ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೆನಿಸಿದರೆ ಬಾಂಬೆ ಸರ್ಕಾರ(ಮ್ಯಾಜಿಸ್ಟ್ರೇಟ್ ಕಾರ್ಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬಾಂಬೆ ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿಯೊಳಗೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ)ವು ಹೈಕೋರ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಪರವಾಗಿ ವ್ಯಾಜ್ಯವನ್ನು ಹೂಡಬಹುದೆಂದು ಸಲಹೆಯಿತ್ತಿತು. ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ೧೯೧೯ರ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯ ವಾರ್ಷಿಕ ಸಮಾವೇಶವು ಒಕ್ಕೂರಿನಿಂದ ಕೆಲವು ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು : ಅ. ಬಾಂಬೆ ಹೈಕೋರ್ಟಿಗೆ ಶುಭೋದಯದ ವಿರುದ್ಧ ವ್ಯಾಜ್ಯವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವುದು ಮತ್ತು ಆ. ಈ ವ್ಯಾಜ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸಲು ಬಾಂಬೆ ಸರ್ಕಾರದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಾಯ ತರಲು ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಡೆಪ್ಯುಟೇಶನನ್ನು ಕಳುಹಿಸುವುದು. ಈ ಡೆಪ್ಯುಟೇಶನ್‌ನ್ನಲ್ಲಿ "ಮ.ಗಳಾದ ವೈ. ವಿರುಪಾಕ್ಷಯ್ಯನವರು, ಸಿದ್ಧರಾಮಪ್ಪ ಪಾವಟೆ ಬಿ.ಎ., ಎಲ್.ಎಲ್.ಬಿ.ಯವರು, ತಮ್ಮಣ್ಣಪ್ಪ ಸತ್ಯಪ್ಪ ಚಿಕ್ಕೋಡಿಯವರು. ಜಿ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಬಿ.ಎ., ಎಲ್.ಎಲ್.ಬಿ.ಯವರು, ಫಕೀರಪ್ಪ ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಬಿ.ಎ., ಎಲ್.ಎಲ್.ಬಿ.ಯವರು" (೨೦ನೇ ಜನವರಿ, ೧೯೧೯) ಇರಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಯಿತು. ಸಮಾವೇಶವು ಪಾವಟೆಯವರ ಕೆಚ್ಚನ್ನು ಪ್ರಶಂಶಿಸಿತು. ಲಿಂಗಾಯತರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ದಕ್ಕೆ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಇತರರೂ ಸಹ ಪಾವಟೆಯರ ಸಮರದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕೆಂದು, ಧರ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಲು ಸಿದ್ಧರಾಗಬೇಕೆಂದು ಕರೆಕೊಟ್ಟಿತು.[೮]

ಈ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳಾದವು ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ಶುಭೋದಯ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿ ಅಲೆಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿತು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವಿವಾದವು ಲೇಖನದ ಪರ ಮತ್ತು ವಿರುದ್ಧ ಎಂಬ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂಪದಬ್ಯುದಯ ಪತ್ರಿಕೆಯು (ಆರ್ಥಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು) ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಪಾವಟೆಯಂಥವರ ಮತೀಯವಾದಿ

ಸಂಕುಚಿತತನ ಎಂದು ದೂರಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿವಾದಿಯಾಗಿ **ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್** ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ (೨೫ನೇ ಜನವರಿ, ೧೯೨೦) ಒಬ್ಬ ಅನಾಮಧೇಯನು ಬಸವನ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಸಂಪದಭ್ಯುದಯವನ್ನು ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡನು.

ಈ ವಿವಾದದ ಮತ್ತೊಂದ ಗಮನೀಯ ವಿಷಯವು ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಪಾವಟೆಯವರು ಈ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸ ಮತ್ತು ಗುರುಸ್ಥಲ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮುಂದಾಳು ಕಾಶೀನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವರ ವಿರುದ್ಧ ಮಾಡಿದ ಆಪಾದನೆಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿನ ಒಳ ಜಗಳವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುಸ್ಥಲ ಪರಂಪರೆಯವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂದು, ಇದರಿಂದಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನ ಕೊರತೆಯುಂಟಾಗಿ, ಮೂರನೆಯವರು (ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು) ಇದರ ಲಾಭ ಪಡೆಯು ವಂತಾಗಿದೆ ಎಂದು ಖಂಡಿಸಲಾಯಿತು. ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಯುಗಟಿಯವರು ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್‌ಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ (೨೫ನೇ ಏಪ್ರಿಲ್, ೧೯೨೦) ಇಂತಹ ಶೋಚನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕೆಲವರ (ಬಹುಶಃ ಗುರುಸ್ಥಲ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾಶೀನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿರಬೇಕು) ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಆರೋಪಿಸಿದರು. ಪಾವಟೆಯವರು ಮೂರು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ತಮ್ಮ **ಬಸವ ಬಾನು** (೧೯೨೨) ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುಸ್ಥಲ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಪಾವಟೆ, ೧೯೨೨-೬೯). ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿ ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯು ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಷಡ್ಯಂತ್ರ ರಚಿಸಿದರು ಎಂದು ಆರೋಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿವಾದವಾದ ವಿವಾದವಾದ ಆರು ದಶಕಗಳ ನಂತರ ಜವಳಿ ಎಂಬುವವರು ಸಿದ್ಧರಾಮಪ್ಪ ಪಾವಟೆಯ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ (ಗುರು-ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳವರು)ರನ್ನು ದೋಷಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಜವಳಿ, ೧೯೮೮:೨೪). ಈ ವಿವಾದವು ಅನೇಕರ ಗಮನ ಸೆಳೆದು, ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಶುಭೋದಯ-ವಿರೋಧಿ ಸಭೆಗಳಾದವು.[९] ಮೈದರಗಿ ಎಂಬ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ೧೯೨೦ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬಸವ ಜಯಂತಿಯ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನೆರೆದಿದ್ದವರು ಪಾವಟೆಯವರ ಕೆಚ್ಚನ್ನು ಹೊಗಳಿ, ಗುರಸ್ಥಲದವರನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದರು.

ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವನ್ನು ಏಳು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ನಡೆದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಕೆಲವೊಂದು ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ೧೯೧೨ರಲ್ಲಿ ಬಸವೇಶ್ವರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಾಟಕವನ್ನು[೧೦] ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೆಳಗಾಂನಲ್ಲಿ) ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಜೈನ ಸಮಾಜದವರು ನಾಟಕದ ವಿರುದ್ಧ ಆಕ್ಷೇಪವೆತ್ತಿದರು. ಈ ವಿವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಮೈಸೂರು ಸ್ಟಾರ್‌ನಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತಿ ಎಂಬುವವನು ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ (೧೧ನೇ ಮಾರ್ಚ್, ೧೯೧೨) ಲಿಂಗಾಯತರಿಗಾದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೈನ ಸಮಾಜದವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಈ ನಾಟಕವು ಹಾನಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು.

ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಶಾಂತಿ ಉಂಟಾಗಬಹುದೆಂದು ಬಾಂಬೆ ಸರ್ಕಾರವು ನಾಟಕ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ರದ್ದು ಮಾಡಿತು.[೧೧] ಇದರಿಂದಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಬಹಳ ಬೇಸರವಾಯಿತು. ಈ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಜಗಳವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಾಗಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರೀಗ ಆರೋಪಿ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದರು. ಇವೆರಡೂ ವಿವಾದಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋದ ಮಹನೀಯರುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದರೂ, ಈಗ ಅವು ಎರಡು ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ತಿಕ್ಕಾಟಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನ, ಬಿಜ್ಜಳ ಮತ್ತು ಶಿವಶರಣರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಿದ್ದ ಕಥನಗಳು/ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಈ ವಿವಾದಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದವು. ಹಾಗಾದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಥನಗಳು? ಅವು ವಿವಾದಗಳನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲು ಕಾರಣಗೇಳನು? ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ಜಗಳಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೇನು? ಅದಕ್ಕೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಕಥನಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಬ್ರಾಹ್ಮರಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಕಥನಗಳ್ಲ ಇ ಇದ್ದ ಆಸಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೇನು?

ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದ್ದು ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಅಭೀಪ್ಸೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ, ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಆಧಾರವಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ, ಒಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ 'ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ/ಮಧ್ಯ ಪ್ರವೇಶ'ದ ಬಲವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ಸವಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಉತ್ಕಟತೆಗಳು. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಶುರು ಮಾಡಿದ ಲಿಂಗಾಯತರು ಈಗಾಗಲೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಿ, ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರು. ಇದರರ್ಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೊಬ್ಬರೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಎದುರಾಳಿಗಳಾಗಿದ್ದರು ಎಂದಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಂಘರ್ಷವಲ್ಲದೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ಒಳ-ಜಗಳಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡಿಯಾಗಿತ್ತು. ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು (ಬಹುತೇಕ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು) ಆಂತರಿಕ ಜಳ-ಜಗಳಗಳು ಬಹಳ ಚಿಂತೆಗೀಡುಮಾಡಿದ್ದವು ಮತ್ತು ಅವು ಬಗೆಹರಿಸಲಾಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಆಂತರಿಕ ಜಳ-ಜಗಳಗಳು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಹೊಸ, ಹೊಸ, ಸವಾಲುಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರಿಗೆ ತಲೆ ಬಿಸಿಯಾಗಿದ್ದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಒಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಸವೇಶ್ವರ ನಾಟಕ ಹಾಗೂ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದಗಳ ನಡುವಿನ ಅವಧಿಯು, ಈ ಮೇಲಿನ ಆತಂಕಕಾರಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಮಹತ್ವದ ಘಟ್ಟವೆನ್ನಬಹುದು.

ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಆಂತರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ

ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿದ್ದ ಕಥನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಕಥನಗಳು ಅವರಿಂದಲೇ ರೂಪಿಸಲ್ಪಡಲಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ತಮಗೆ ಲಭ್ಯವಿದ್ದ ಆಧುನಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಂಪಾರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಮರು-ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಧಾರೆಗಳು ೮೦-೯೦ ವರ್ಷಗಳ (ಸುಮಾರಾಗಿ ೧೮೦೦ ರಿಂದ ೧೯೧೭ರ ಅವಧಿ) ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಲಿಂಗಾಯತರ ಅನುಸಂಧಾನವು ಅವರ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರವಾಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಥನಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳಿಗೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅವು ಒಂದರನ್ನೊಂದು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಕಥನಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಇತಿಹಾಸವು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಇತಿಹಾಸವೂ ಹೌದು. ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಸಂಘರ್ಷವು ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಬಂದದ್ದು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇತ್ತೀಚಿನದು ಎಂಬ ವಾದವು ಈ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟು, ಏಕೀಕೃತ ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೊರಗಿನವರಿಗೆ ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಬರೀಯ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿ-ಅಂತರಿಕ ವೈಷಮ್ಯ' ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕಾ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೊಳಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸ, ತತ್ವ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯು ಅವರು ಸಾಮುದಾಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಗಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಆಧುನಿಕ ಹುಡುಕಾಟದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಕಥನಗಳ ಸುತ್ತ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಮರೆಯಾಗಿಸಿ ತಮ್ಮ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹೊಸ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ.

೨

"ಶಾರದೆಯೆಂಬುವವಳ ಬಾಯ ಕಟ್ಟಿ' :
ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ಪೌರಾತ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಕಥನಗಳು

ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಧುನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಮೊದಲಿಗೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತಗಾರರು, ಅವರ ಸಿಬ್ಬಂದಿ ವರ್ಗದವರು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಶಿನರಿಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜ, ಧರ್ಮ, ತತ್ವ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು, ವಿಭಿನ್ನ ಮತ ಪಂಥಗಳು, ದೇವರು-ದೇವತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು.

ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಜನಗಣತಿ, ಗೆಜೆಟ್ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಸರ್ವೇಗಳ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಆದುನಿಕ-ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅವರಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದರು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕ್ರೋಡಿಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಬಳಸಲಿಲ್ಲ. ಆಡಳಿತ, ಕಾನೂನು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಇತ್ಯಾದಿ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಅವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು.[೧೨]

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಬುಕನಾನ್, ಮುರ್ರೆ ಹ್ಯಾಮಿಕ್ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕವಿಲ್ಸ್‌ರು ಅನೇಕ ಸರ್ವೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರವಾಸಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿವರಗಳು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರ[೧೩] ಅಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು, ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಬುಕನಾನನು ೧೮೦೦ ರಿಂದ ೧೮೦೧ರಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರವಾಸ ಮಾಡಿದನು. ಅವನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ/ಜಾತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅವನು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಶಿವಭಕ್ತರೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬುಕನಾನನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲ. ಅಂದಿನ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಅನೇಕ ಉಪ-ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚೆದುರಿ ಹೋಗಿದ್ದರು. ಶಿವಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖನಾಗಿ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳಿದ್ದವೆಂದು, ಅವರನ್ನು 'ವೀರಶೈವರು' ಮತ್ತು 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಶೈವ'ರು ಎಂಬುದಾಗಿ ಬುಕನಾನು ತನ್ನ ಮಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾನೆ.[೧೪] ಅವನ ಮಾಹಿತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ವೀರಶೈವ ಪಂಗಡದಲ್ಲಿ ಜಂಗಮರು ಮತ್ತು ಬಣಜಿಗರು ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ರೈತರು, ಕಲೆ-ಕಸಬುದಾರರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಶೈವ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದರು.

೧೮೨೦ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ ವಿಲ್ಕ್ಸ ಮತ್ತು ಮುರ್ರೆ ಹ್ಯಾಮಿಕರು ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. "ವಿದ್ಯಾವಂತ ಜಂಗಮ" (ವಿಲ್ಕ್ಸ ಮತ್ತು ಹ್ಯಾಮಿಕ್, ೧೯೮೦:೮೩೦)ರನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸಿದಾಗ ಅವರಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಡುವೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ವಿರೋಧವಿದ್ದುದು ತಿಳಿದು ಬಂತು. ಇವರಿಬ್ಬರ ಪ್ರಕಾರ ದಖ್ಖನಿ ಪ್ರದೇಶದ ಕಲಿಯಾಣ್ ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿದ್ದ 'ಚೆನ್ ಬಸ್ ಈಶ್ವರ' ಎಂಬುವವನು ಈ ಮತದ ಸ್ಥಾಪಕನು ಮತ್ತು ಉದ್ಧಾರಕನು (ಅದೇ). ಚೆನ್ನಬಸವೇಶ್ವರನನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಸ್ಥಾಪಕನನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿರುವುದು ಸೋಜಿಗವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಅಥವಾ ಅದರ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಲಾಗಲಿಲ್ಲ.[೧೫] ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ ಸಂಸ್ಥಾಪಕನ ಬಗ್ಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಾದ ಆರ್.ಎನ್. ನಂದಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಥಮ ಉಲ್ಲೇಖವು ಎಚ್.ಎಚ್. ವಿಲ್ಸನ್‌ನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಏಷ್ಯಾಟಿಕ್ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಮೀಸಲಾದ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಅವನ ಲೇಖನಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವನ್ನು ಹಿಂದು ಧರ್ಮದ ಅಂಗವೆಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ (ನಂದಿ, ೧೯೮೬:೧೬೭). ಆದರೆ ವಿಲ್ಸನನಿಗೂ ಸಹ ಖಚಿತವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಪತ್ರದ ದಾಖಲೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಿಗದೇ ಹೋಗಿದ್ದರಿಂದ ಆತನು ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಧ್ಯದಲ್ಲೇ ಕೈ ಬಿಟ್ಟನು. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲದ ಬಸವ ಪುರಾಣವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಅವನು ಯಶಸ್ವಿಯಾದನು. ಈ ಪುರಾಣದ ಮೂಲಕ ಬಸವನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇವನ ಅಪೂರ್ವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಿ.ಪಿ. ಬ್ರೌನನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿದನು. ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ನಂತರ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬಹುದು.

ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪನಿಯ ಪ್ರಥಮ ಜನರಲ್ ಸರ್ವೇಯರ್ ಆಗಿದ್ದ ವಿಲ್ಸನ್ ಮೆಕೆಂಜಿಯು ೧೮೧೦ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಆತನು ಜೈನ ಪಂಡಿತನಾದ ದೇವಚಂದ್ರ ಎಂಬುವವನನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ನಿಯಮಿಸಿದನು. ದೇವಚಂದ್ರನಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಬರುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲದರಿಂದ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು **ರಾಜಾವಳಿ ಕಥಾಸಾರ** ಎಂಬ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದನು.[೧೫] ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಆಗು-ಹೋಗುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾ, ಬಸವನು ಬಿಜ್ಜಳನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಪ್ರಧಾನ ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿದ್ದನೆಂದು; ತನ್ನ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ನೆರವಿನಿಂದ ಅನೇಕ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜಾತಿಯವರನ್ನು ತನ್ನ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸಿದನು ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಸವನು ಬಿಜ್ಜಳನನ್ನು ತನ್ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕೊಲ್ಲಿಸಿ, ಕೂಡಲಸಂಗಮಕ್ಕೆ ಓಡಿ ಹೋದನು ಎಂದು ದೇವಚಂದ್ರನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ ಬರೆಯಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಧರಿಸಿದರು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆಯು ದೇವಚಂದ್ರನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಿ.ಪಿ. ಬ್ರೌನ್[೧೬] ಎಂಬುವವನ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸಹ ಒಂದು ಮೈಲಿಗಲ್ಲು.

ಬ್ರೌನನು ಅಂದಿನ (೧೮೪೦ರ ದಶಕ) ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಅಂಚೆ ಇಲಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಪೋಸ್ಟ್ ಮಾಸ್ಟರ್ ಜನರಲ್ ಹುದ್ದೆಯಲ್ಲಿದ್ದವನು. ೧೮೪೦ರಲ್ಲಿ ಅವನು ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಲೇಖನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದನು. ಲೇಖನದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯು (Essays on the Creed, Customs and literature of the Jangamas' (೧೮೭೧ರಲ್ಲಿ ಮರುಪ್ರಕಟಿತ) ಆಗಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಬ್ರೌನನು ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ಮತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದನು. ಒಂದು ಬಸವ ಮತ. ಎರಡನೆಯದು ರೇಣುಕಾಚಾರ್ಯ ಮತ. ಈ ಎರಡೂ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯದ

ಮತದ ಉದ್ಭವದ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವುದನ್ನು ಅವನು ಗಮನಿಸಿದನು. ಬಸವ ಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಒಲವಿದ್ದು, ರೇಣುಕಾಚಾರ್ಯ ಮತದ ಆಚಾರ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಮಾಧಾನವಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವೆ ಕಾರಣ ವಾಗಿದೆ. ಬ್ರೌನನು ವಿವರಿಸುವ ಹಾಗೆ ರೇಣುಕಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಆಚಾರ್ಯರನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಆರಾಧ್ಯರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆಚರಣೆಗಳಾದ ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆಯನ್ನು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಅವರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಂದ ದೂರವಿದ್ದರು. ಆರಾಧ್ಯರ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ರೇವಣಾರಾಧ್ಯ. ಮರುಳಾರಾಧ್ಯ, ಎಕೋರಾಮೋರಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯರು ಬಸವನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆಯೆ ಇದ್ದವರು. ಅವರು ವೇದ, ಭಗವದ್ಗೀತ, ನೀಲಕಂಠ ಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಬ್ರೌನನ ವಿವರಣೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ (ಬ್ರೌನ್, ೧೮೭೧:೧೪೧-೧೪೬ ಮತ್ತು ೧೯೪೪:೪೧-೧೫೦). **ಬಸವ ಪುರಾಣವನ್ನು** ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ ಬ್ರೌನನು ಬಸವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದಾನೆ. ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಟಿನ್ ಲೂಥರನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಆಡಂಬರ ಮತ್ತು ಪುರಾತನ ಪದ್ಧತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯವೆದ್ದಂತೆ, ಬಸವನು ಸಹ ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಳೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಮರ ಸಾರಿದನೆಂದು ಬ್ರೌನನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ತೌಲನಿಕ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಬ್ರೌನನು ವಚನಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸದೆ ಹೋದದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಲೇಖನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಬ್ರೌನನು ವೀರಶೈವರ (ವಿಶೇಷ ವಾಗಿ ಬಸವ ಮತ) ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ.[೧೮] ಅಲ್ಲಮ ಹೆಸರಿನ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಅಲ್ಲಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಸಿರಿಯನ್ ಮತ್ತು ಅರೆಬಿಕ್ ದೇವರ ಹೆಸರನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ (ಬ್ರೌನ್, ೧೯೪೪:೧೦೬).

ಇದೇ ಶತಮಾನದ ೬೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಶಿನರಿಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು. ಮಿಶಿನರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದು ರೆ.ಜಿ.ಎ. ವುರ್ತ್‌ನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು. ಆತನು ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಂಟ್ ಪಾದ್ರಿಯಾಗಿದ್ದು, ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶಿನರಿಗಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ಮಗ್ನನಾಗಿದ್ದನು. ಧಾರವಾಡದ ಆಸು-ಪಾಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಆತನು ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಂಪರ್ಕ ಬೆಳೆಸಿದನು. ೧೮೫೩ರಲ್ಲಿ ಆತನು ಭೀಮಕವಿಯ **ಬಸವ ಪುರಾಣವನ್ನು** ಕನ್ನಡದಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿದನು. ಇದರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ೧೮೬೫ರಲ್ಲಿ 'Journal of the Bombay Branch of Royal Asiatic Society'ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಯಿತು. ಇದೇ ಸಂಚಿಕೆ ಯಲ್ಲಿ ವುರ್ತನ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಷಾಂತರವಾದ **ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣವನ್ನೂ** ಸಹ ಪ್ರಕಟಿಸ ಲಾಯಿತು. ಈ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಹಿನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ವುರ್ತನು ಲಿಂಗಾಯತರ ನಂಬಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪುನಃ ಉದ್ಧರಿಸಲು ಬಸವ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಬಸವರು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿ ವಿಫಲರಾದ್ದರಿಂದ,

ಲಿಂಗಾಯತರ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನು ಮಿಶಿನರಿಗಳು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದಾಗಿ ವುರ್ತನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪುರಾಣಗಳ ಮೂಲ ಪ್ರತಿಗಳು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಂಕಲಿಸಲ್ಪಡದಿದ್ದರೂ, ವುರ್ತನ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ದಾರಿದೀಪವಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ ವುರ್ತನು ಸಹ ಶಿವಶರಣರ ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಿಧ ಭಾಷಾ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ (ಆಂಧ್ರ ಮತ್ತು ಧಾರವಾಡ) ಆದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡೆವು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಮಿಶಿನರಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದ ರೆ. ಎಫ್. ಕಿಟಲನು ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತರ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ.[೨೮] ಕಿಟೆಲನು ತನ್ನ ಸಂಶೋಧನ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಏಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೋಧಿಸಿ Indian Antiquary (೧೮೭೫)ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದನು. ಕನ್ನಡ (ಕ್ಯಾನರೀಸ್)ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರ ಪುರಾಣವಾದ ಅನುಭವ ಶಿಖಾಮಣಿಯಿಂದ ತಾನು ಈ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆಂದು ಕಿಟೆಲನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ (ಕಿಟೆಲ್, ೧೮೭೫: ೨೧೧). ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪರಿಚಯವಿದ್ದ ಕಿಟೆಲನು 'ಉಬೆರ್ ಡನ್ ಅರ್ಸ್ಪ್ರಂಗ್ ಡೆಸ್ ಲಿಂಗ್ ಕಲ್ಟಸ್ ಇನ್ ಇಂಡಿಯೆನ್' (೧೮೭೬) ಎಂಬ ಜರ್ಮನ್ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾ ಪೂಜಾವಿಧಿಯು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತ ಆಗುವ ಮೊದಲು ಅದರ ಆಚರಣೆಯು ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿತ್ತು. ಆರ್ಯರು ಲಿಂಗ ಪ್ರಜಾವಿಧಿಯ ಮೂಲಕರ್ತರು. ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಉತ್ತರದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಲಿಂಗಪೂಜೆಯು ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು ಎಂದು ಕಿಟೆಲನು ನಂಬಿದ್ದಾನೆ. ಲಿಂಗಪೂಜೆಯು ವೇದಕಾಲದ ಆಚರಣೆ ಎಂಬ ವಾದವು ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಮುಂದೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಲಿಂಗಪೂಜೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಲಿಂಗಾಯತ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವು ವೇದಕಾಲದಷ್ಟು ಪುರಾತನವಾದವುಗಳೆಂದು ಲಿಂಗಾಯತರು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಹೆಮ್ಮೆಪಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.[೨೯] ಕಿಟೆಲನ ಪ್ರಕಾರ ಅಲ್ಲಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು 'ಅಲ್ಲಾ' ಎಂಬ ಮೂಲದಿಂದ ಉಂಟಾದುದು (ಮ್ಯಾಥ್ಯು, ೧೯೯೪:೯೫). ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದೇನೆಂದರೆ ಕಿಟೆಲ್ ಮತ್ತು ಬ್ರೌನರು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಏಕವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವುದು. ಈ ತರಹದ ವಾದಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಆಗಾಗ ಇರುಸು-ಮುರಿಸಾಗಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಇಂತಹ ವಾದಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಕಿಡಿಗೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಉದಾಹರಣೆ.

ಎ. ಬಾರ್ತನ 'Raligions of India(೧೮೮೧)ದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವರದಿ ಇದೆ. ಬಾರ್ತನಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು ಅಥವಾ ಗ್ರಂಥಗಳು ನಿಖರವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಧಾರಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಬಾರ್ತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೂ ಬಾರ್ತನು ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಸವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿವೆ. ಬಿಜ್ಜಳನು ಬಸವನ ಮೈದುನನಾಗಿದ್ದನು ಮತ್ತು ಬಸವನ ಅಕ್ಕಳಾದ ನಾಗಲಾಂಬಿಕೆಯ ಪತಿಯಾಗಿದ್ದನು ಎಂಬುದು ಬಾರ್ತನ ನಂಬಿಕೆ. ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲೂ ಸಹ ಕೆಲವರು ಬಾರ್ತನಿಗೆ ಸಹಮತವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾದವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ತತ್ವಜ್ಞರಾದ ಆರ್‌ಜಿ. ಭಂಡಾರಕರರ ಚಿಕ್ಕ, ಚಿಕ್ಕ ಲೇಖನಗಳು. ಅವರು ತಮ್ಮ ವಾದಗಳಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ, ಬಸವ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುಲಿಂಗ ಲೀಲೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಬಸವ ಮತ್ತು ಆತನ ಕಲ್ಯಾಣ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಭಂಡಾರಕರರಿಗೆ ಜೈನ ಕವಿಯಾದ ಧರಣಿ ಪಂಡಿತನ ವಿಜ್ಜಲರಾಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಮೆಕೆಂಝಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಮಹತ್ವದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದವು. ೧೯೧೩ರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಉಗಮ, ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ 'Vaishnavism and Minor Religious System' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಸಿದರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವು ಬಸವನಿಗಿಂತ ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಮೊದಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು. ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಸ್ಥಾಪನೆಯು ಆರಾಧ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಆಯಿತೆಂದು, ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆರಾಧ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬೇರೆ ಯಾರು ಆಗಿರದೆ ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿದ್ದವರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಮತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು ಸಹ ಆರಾಧ್ಯರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮರೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಂಡರಕರರ ವಾದ.[೨]

೧೮೮೨ರ ಬಾಂಬೆ ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ಗೆಜೆಟಿಯರುಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ್ತ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದೆಂದು ಲಿಂಗಾಯತರು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರು. ಬಸವನು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದನು; ಅವನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಬಿಜ್ಜಳನು ಅವನ ಅಕ್ಕನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದನು. ಎಂಬಂತಹ ವಿವರಗಳು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದೆಂದು ಲಿಂಗಾಯತರು ವಾದಿಸಿದರು. ೧೮೯೯ರ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಜೆ.ಎಫ್. ಫ್ಲೀಟನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ನೀಡಿದವು. ಮನಗೋಳಿ ಮತ್ತು ಅಬ್ಲೂರ್ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕಿದ ಶಾಸನಗಳ ಆಧಾರದ

ಮೇಲೆ ಫ್ಲೀಟನು ಬಸವ ಮತ್ತು ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯ ಎಂಬುವವರ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಫ್ಲೀಟನು ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯನು ಬಸವನೇ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಏಕಾಂತರಾಮಯ್ಯನ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಆತನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದವನು ರಾಮಯ್ಯನೆ ಹೊರತು ಬಸವನಲ್ಲ. ಶಾಸನದಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಮಯ್ಯನ ಜೈನ ವಿರೋಧಿ ವಿವರಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಫ್ಲೀಟನು ಜೈನ-ಲಿಂಗಾಯತರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಆಯಾಮ ನೀಡಿದನು. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಫ್ಲೀಟನ ವಿವರಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ನ್ಯೂನತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಬ್ಲೂರು ಅಥವಾ ಮನಗೋಳಿ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಅಥವಾ ವೀರಶೈವ ಪದಗಳ ಬಳಕೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯನೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಸ್ಥಾಪಕನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಬಲವಾದ ಸಮರ್ಥನೆಗಳನ್ನು ನೀಡಲು ಫ್ಲೀಟನು ವಿಫಲನಾದನು. ಶಾಸನಗಳ ಖಚಿತತೆ ಮತ್ತು ನಿಖರತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕರು ಸಂಶಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು.[೨೨]

ಫ್ಲೀಟನ ಶಾಸನಾಧಾರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿದಾಯಕವಾದವು. ಎಡ್ಗರ್ ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಮತ್ತು ಕೆ. ರಂಗಾಚಾರ್ಯರ ಅಧ್ಯಯನವಾದ "Caste and Tribes in South India"(೧೯೦೯)ರಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯ ಮತ್ತು ಬಸವನ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಮತ್ತು ರಂಗಾಚಾರ್ಯರು ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥ ವರ್ಗಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇವರಿಬ್ಬರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಾತಿಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ವಾಣಿಜ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಂಡಿತು ಎಂದು ಇವರು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಮತ್ತು ರಂಗಾಚಾರಿ, ೧೯೮೭:೨೪೫-೫೦). ಸ್ಥಳೀಯ ಪಂಡಿತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಮನಗೋಳಿ ಶಾಸನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇವರಿಬ್ಬರು ಅಳುಕುತ್ತಾ "ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಬಸವನೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ ಸ್ಥಾಪಕನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ವಿಷಯ ಸಮಾಧಾನಕರವಾಗಿದ್ದರೂ, ಬೇಸರ ತರಿಸುವುದೇನೆಂದರೆ ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ ಬಸವನು ಕಶ್ಯಪ ಗೋತ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು" (ಅದೇ: ೨೪೪) ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಬಸವನ ಗೋತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಉಂಟಾದ ಗೊಂದಲವು ಅವನ ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಉಂಟಾಗಿ ಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ಆದರೆ ಅವರಿಗೂ ಸಹ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬಸವನು ಕಶ್ಯಪ ಗೋತ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನಾದರೆ, ಆತನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಎಂಬ ವಿಷಯವು ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಗೊಂದಲಕ್ಕೀಡು ಮಾಡಿತು. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕನಾಗಿದ್ದ ನಿಕೊಲ್ ಮ್ಯಾಕ್ನಿ ನಿಕೊಲ್

ಎಂಬುವವನು ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದನು. ಆದರೆ ಆತನ ವಿಚಾರಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲದೆ, ಮೂಲಕ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆತನಿಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಪರಿಚಯವಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತ ಚಳುವಳಿಯ ಉದ್ದೇಶವು ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲನ ಮಾಡುವುದಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಮತ್ತು ರಂಗಾಚಾರಿಯವರು ಬಸವನ ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಾದವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದರೆ, ನಿಕೊಲನು ಲಿಂಗಾಯತ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು 'ಮತೀಯವಾದಿ' ಎಂದು ಕರೆದು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಗೊಂದಲ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದನು.

೧೯೧೫ರಲ್ಲಿ ಆರ್.ಇ. ಏಂಥೊವನ್ ಎಂಬುವವನು ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಬರೆದನು. ಎಂಟು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ತಯಾರಾದ **Encyclopeadia of Religious and Ethics**ದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಬರೆಯುವ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಪಂಚಮಸಾಲಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಪುರೋಹಿತರು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಅವರು ಅಷ್ಟಾವರಣಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಚರಿಸುವ ಹಕ್ಕು-ಬಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದವರಾಗಿದ್ದರು. ಎಂಥೋವೆನನು ಗಮನಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಅತಿ ಕನಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವರು ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತರೆಂಬ ನಾಮಧ್ಯೇಯದಿಂದ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಅಂಶವು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಅವರೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಏಕೆ ಆತುರರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಏಳು ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತವೆ: ಅ. ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಗೊಂದಲ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ, ಆ. ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಬಸವ ಮತ ಮತ್ತು ರೇಣುಕಾಚಾರ್ಯ ಮತಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಿರುವುದು, ಇ. ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿರೋಧಿತನದಂತಹ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ' ವಿಚಾರಗಳು, ಉ. ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜಾತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋಗಾಧಾರಿತ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಊ. ಲಿಂಗಾಯತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ಥಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು, ಋ. ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕೊಡುಗೆಗಳು. ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಧ್ಯಯನವು ಒಂದು ಶಿಸ್ತಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ, ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆ, ಸಂಶೋಧನೆ ಹಾಗೂ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚರಿತ್ರೆ, ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಹಾಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗೆಗಿನ ಮಾಹಿತಿಗಳು ವಿವಿಧತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು

ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದವು/ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ, ಗೊಂದಲ, ವಿರೋದಭಾಸ ಮತ್ತು ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಪಡೆದ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯು ತಂದೊಡ್ಡಿದ ನವೀನ ವಿಚಾರಗಳು, ಪಠ್ಯಕ್ರಮಗಳು, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಚಾರವಾದ, ಇತ್ಯಾದಿ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರುರೂಪಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದವು. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ೧೮೭೧ರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಲಿಂಗಾಯತರು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅವರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಇಟ್ಟ ಮೊದಲಪ ಹೆಜ್ಜೆಯೆಂದು ನೋಡಬಹುದು.[೨೨]

೩

"ನಾನರಿದ ಅರಿವೆಲ್ಲಾ ನಿನ್ನ ಅರಿವು?" :
ಕಥನಗಳ ಸುತ್ತ ಲಿಂಗಾಯತರು

ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಕೆ. ಈಶ್ವರನ್ನರು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮೇಲ್ಸ್ತಲನೆಯನ್ನು ಮೂರು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಾವುವೆಂದರೆ: ಅ. ಛಿದ್ರಕ್ತ ಘಟ್ಟ, ಆ. ಏಕೀಭಾವತ್ವದ ಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ಇ. ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಷ್ಟ ಘಟ್ಟ (ಈಶ್ವರನ್, ೧೯೮೩:೧೨೩-೨೫). ಇವುಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ (೧೯೪೦ರ ಸುಮಾರು) ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘಟನೆಯು ಕ್ಷೀಣವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರಿಗೆ ಛಿದ್ರ ಛಿದ್ರವಾಗಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಬಲಯುತವನ್ನಾಗಿಸಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಏಕತೆ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಬಲವಾದ ಇಚ್ಛೆಯಿತ್ತು. ಈಶ್ವರನ್ನರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ತರಹದ ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಯು ನಿಜವಾದ 'ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಕಳಕಳಿ'ಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ-ಕೇಂದ್ರಿತ ಕಾಳಜಿಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು, ಸಮುದಾಯದ ಒಳಿತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಈಶ್ವರನ್ನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ (೧೯೨೦ ರಿಂದ ೧೯೫೦ರವರೆಗೆ) ಸಮುದಾಯದ ರಾಜಕೀಯಕರಣವು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ರಾಜಕೀಯ ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಕ್ರೋಡಿಕರಣವು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಅನುಕೂಲತೆಗಳನ್ನು ತಂದಿಟ್ಟರೂ, ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಪೈಪೋಟಿ ಹೆಚ್ಚಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸಿ, ಸಕ್ರೀಯವಾಗಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಮರುಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಒಗಟ್ಟಿಗಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಲಾಯಿತು.

ಮೂರನೇ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ (೧೯೫೦ರ ನಂತರ) ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಭಾವನೆಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಕ್ಷೀಣವಾಗಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಬಲವಾದವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಅತಿರೇಕವು

ಈ ಘಟ್ಟದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಈಶ್ವರನ್ನರ ಪ್ರಕಾರ ಸಮುದಾಯದ ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ, ತಮ್ಮ, ಸ್ವ-ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರೂ ಅಷ್ಟೊಂದು ಆಸಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಆತುರತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೂರು ಘಟ್ಟಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ರಾಜಕೀಯ-ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಮೊದಲೆರಡು ಘಟ್ಟಗಳು. ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿವಾದಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಮೊದಲೆರಡು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವೆರಡು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವಾಗಿದ್ದು, ಒಂದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ.

ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಗನು ಗುಣವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅರಿವು ಮೂಡಿದ್ದು ಸರಿಸುಮಾರು ೧೮೭೦ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ. ಈಗಾಗಲೇ ವೈರುಧ್ಯ ಮತ್ತು ಗೊಂದಲಮಯವಾಗಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. "ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಒಲಿದು ಬಂದ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಸವಲತ್ತುಗಳೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ" (ಗೀತಾ, ೧೯೯೪) ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸಹಾಯಕವಾದವು. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಾದ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಅರಿವು ಹೊಸದಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸವನು ಬರೆಯುವ ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ಬ್ರಾಹ್ಮರಿಂದ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ "ತಪ್ಪಾಗಿ" ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಲಭ್ಯವಿದ್ದ ಜ್ಞಾನಧಾರೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನುಕರಿಸದೆ, ತಮಗೆ ಎಷ್ಟು ಬೇಕೊ ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿದರು. ಅವರು ಎಲ್ಲವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹೊಸ, ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು, ತಿದ್ದುಪಡಿಗಳು ಅಥವಾ ಪುರಾತನ-ತಿರಸ್ಕೃತಾರ್ಹವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಡುವ ಮುಖೇನ ಶುರುವಾಯಿತು. ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಪೌರಾತ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳೆರಡೂ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪಾಸಿಟಿವಿಸ್ಟ್ ಎಂದು ಜರಿದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಾದ ಕುಂಕುಮ ಚಟರ್ಜಿಯವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಬಳಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ,

ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಂವಾದ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಂಡ ಭಾರತ ದೇಶದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಪಾಸಿಟಿವಿಸ್ಟ್ಯೇತರ ಮಾರ್ಗಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಸಹ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ವೈಚಾರಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಚರಿತೆಯ ಕಥನಗಳು (ಉಪಕತೆ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ) ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಬಂಗಾಲ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ, ಇತರ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹು ದಾಗಿತ್ತು (ಚಟರ್ಜಿ, ೧೯೯೯; ೧೯೪-೧೯೫).

ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳಿಂದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಕೆಲವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಕೆಲವನ್ನು ಸಂಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮರೆಯುತ್ತಾ, ವಿಶೇಷಿಕರಿಸುತ್ತಾ, ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಲಿಂಗಾಯತರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಸುದ್ದಿ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವೃತ್ತ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು, ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಲು ಮತ್ತು ಒಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮುದ್ರಣ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಪಾತ್ರವು ಹಿರಿದಾಗಿದೆ.[೨೪]

ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗಡಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯು ಕೆಳಗಿನ ನಾಲ್ಕು ಅಂಶಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು : ಅ. ನಿಖರವಾದ ಪಥ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮರು-ಸ್ಥಾಪನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆ, ಆ. ಕೆಲವೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಎಂದೂ ಬದಲಿಸಲಾಗದಂತಹ ಸಮಗ್ರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಇ. ಸಮುದಾಯದ ಸಮಗ್ರ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ತೊಡಕಾಗುವ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಯವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ಮನೋಭಾವ ಮತ್ತು ಈ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ವ/ಅನ್ಯ, ಆಂತರಿಕ/ಬಾಹ್ಯ ಗಡಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಬಲಿಯುತವಾಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಅಂಶ.

ಅಂದಿನ (೧೯ನೇ ಶತಮಾನ ಕೊನೆಯ ಮೂರು ದಶಕಗಳು) ಲಿಂಗಾಯತ ಮುಖಂಡ ರುಳಾದ ಯಜಮಾನ ವೀರಸಂಗಪ್ಪ (ಮೈಸೂರು), ಗಿಲಗಿಂಚಿ, ಗುರುಸಿದ್ಧ, ಅರಟಾಳ ರುದ್ರಗೌಡ (ಧಾರವಾಡ), ಸಿರಸಿಂಗಿ ಲಿಂಗರಾಜ (ಬೆಳಗಾಂ), ಪಿ.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ (ಮೈಸೂರು) ಮತ್ತು ವಾರದ ಮಲ್ಲಪ್ಪ (ಸೋಲಾಪುರ್)[೨೫]ರು ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಗತಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗರು. ಸರ್ಕಾರಿ

ಕೆಲಸ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರಿವು ಇತರರಿಗೂ ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಮನನಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಮೂಲ ಆಧುನಿಕತೆಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವ ಹೆಜ್ಜೆಗಳಾಗಿದ್ದವು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ/ಒರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟ್ ಮೂಲ ಜ್ಞಾನಧಾರೆಗಳು ಮತ್ತು ಜನಗಣತಿಯ ರಿಪೋರ್ಟ್‌ಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಗತಿಯ ಅಥವಾ ಹಿಂದುಳಿದ ಚಿಹನ್ನೆಯಾಗಿ ನೋಡಿದರು. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇತರ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರಗತಿ/ಹಿಂದುಳುವಿಕೆಯ ಅಂಶಗಳ ಮೇಲೂ ಸಹ ನಿರ್ಭರವಾಗಿತ್ತು. ಮೈಸೂರು ಮತ್ತು ಬಾಂಬೆ ಜನಗಣತಿ ರಿಪೋರ್ಟುಗಳು (೧೮೭೧) ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಶೂದ್ರರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ ಹಾಗೂ ನಂತರದ ದಶವಾರ್ಷಿಕ ಜನಗಣತಿ ರಿಪೋರ್ಟುಗಳು ಸಹ ಈ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯನ್ನೆ ಮುಂದುವರೆಸಿದ್ದರಿಂದ, ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಅದರಿಂದ ಬಹಳಷ್ಟು ಅಸಮಾಧಾನವಾಯಿತು. ರಾಜ್ಯ ಸೆನ್ಸಸ್ ರಿಪೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಕೆಳಸ್ತರದ ಸಮಾಜವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರಿಸಿದ್ದು ಅವರಿಗೆ ಅವಮಾನಕರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಶೂದ್ರ ಸ್ಥಾನದ ಬದಲಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆಂದು ಎರಡೂ ಸರ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಅವರು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು.[೨೬]

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಸಲುವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೂ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಚಕಮಕಿಗಳಾದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದು ಯಜಮಾನ್ ವೀರಸಂಗಪ್ಪ, ಪಿ.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಡಿತರು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪಾಲಳ್ಳಿ ರಂಗಣ್ಣ, ನಡುವೆ ಆದ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು. ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಕೆಳಜಾತಿಯವರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂದು ರಂಗಣ್ಣನವರು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು.[೨೭] ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಅನೇಕ ಶೈವ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ (ನೀಲಕಂಠ ಭಾಷ್ಯ, ಶ್ರೀಕರ ಭಾಷ್ಯ, ಶಂಕರ ಸಂಹಿತೆ, ಸ್ಕಂದ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಆಗಮಗಳು) ಲಿಂಗಾಯತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಯಿಸಿ, ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡರು.[೨೮] ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಷ್ಟೇ ಶ್ರೇಷ್ಠರು ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಗೊಂದಲವಿಲ್ಲ. ಕೆಳಜಾತಿಯವರಾದ ಹಜಾಮ ಮತ್ತು ದೊಬೆಯವರು ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇರದ ಕಾರಣ ಅವರು ಎಂದೆಂದೂ ಲಿಂಗಾಯತರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾ ರಂಗಣ್ಣನ ವಾದವು ತರ್ಕರಹಿತ ಮತ್ತು ಅಬಾಲಿಶವಾದದು ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು (ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ, ೧೮೮೨:೨೬-೨೭).

ಜನಗಣತಿಯ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ದೊರೆತ ಶೂದ್ರ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯು ಅವರನ್ನು ಸದಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಜಾತಿಗೆ ಬಂಧಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಜನಗಣತಿ ಮತ್ತು ಸರ್ಕಾರದ ಆಜ್ಞೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಪು-ರೇಷಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು

ಸತತ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಲಿಂಗಾಯತರು, ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ವಾದಿಸಿದಂತೆ, ಹಜಾಮ ಅಥವಾ ದೋಬಿಯಂತವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ/ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಯಾರಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಜನಗಣತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಳ್ಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಜನಗಣತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಲಿಂಗಾಯತರ ಮೇಲೆ ವಾಗ್ದಾಳಿ ನಡೆಸಿದ ರಂಗಣ್ಣನಂತಹ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಎದುರಿಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯು ಇತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಸರ್ಕಾರದ ಜನಗಣತಿಯ ನಡುವೆಯೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದ್ದು, ಅ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಆ. ತನ್ನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಮನೋಭಾವ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರು ಕೆಳ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ದೂರ ಇಟ್ಟರು. ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ನೊಣಬ ಮತ್ತು ಹಜಾಮರನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲವೆಂದು ಸಾರಿದರು (ಅದೇ: ೩೭). ಹೀಗೆ ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ದೂರವಿಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ದಶಕದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ೧೯೦೪ರ ಜನಗಣತಿಯು[೨೯] ಈ ಎರಡು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರೆಂದು ನಮೂದಿಸಿದಾಗ, ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಜನಗಣತಿಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಒಂದು ಲೇಖನವು (೨೨ನೇ ಏಪ್ರಿಲ್, ೧೯೧೫) ಈ ಜಾತಿಗಳು ಮಿತಿಮೀರಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿತು.

ಜನಗಣತಿಯಿಂದ ಆದ ಅವಮಾನವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ಬೇಗನೆ ಮರೆಯಲಾದಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ೧೯೦೧ರ ಮೈಸೂರು ಜನಗಣತಿಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಹೊಸ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಸರ್ಕಾರದ ಮುಂದಿಟ್ಟರು. ಈ ಯೋಜನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ತಮ್ಮನ್ನು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ರಿತ್ಯ ವೀರಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ವೀರಶೈವ ಕ್ಷತ್ರಿ, ವೀರಶೈವ ವೈಶ್ಯ ಮತ್ತು ವೀರಶೈವ ಶೂದ್ರರೆಂದು ನಾಲ್ಕು ಆಶ್ರಮಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆಂದು ಲಿಂಗಾಯತರು ಕೋರಿಕೊಂಡರು.[೩೦] ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಅಂದರೆ ೧೮೯೧ರಲ್ಲಿ, ಇದೇ ತರಹದ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮೈಸೂರು ಸರ್ಕಾರದ ಮುಂದೆ ಇಡಲಾಗಿತ್ತು.[೩೧] ಆಗ ಲಿಂಗಾಯತರ ಕೋರಿಕೆಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ ಮೈಸೂರು ಮಹಾರಾಜರು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪೂರಕವಾದ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿದರು (ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಮತ್ತು ರಂಗಾಚಾರಿ, ೧೯೮೭: ೨೫೩; ಜೀರಿಗೆ, ೧೯೩೩:೧೧೪-೧೧೫ ಮತ್ತು ಶಿವಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಿ, ೧೯೩೮:೩೮). ಹೀಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರು.

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರೆಂದು ಜನಗಣತಿಯಲ್ಲಿ ನಮೂದಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಅವರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸದೆ, ಅವರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ಸಮುದಾಯವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ

ಸದಾವಕಾಶ ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರಿಗೆ ದೊರಕಿತು. ಆದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಯವರಿಂದ ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಕಲುಷಿತವಾಗಬಾರದೆಂದು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅವರನ್ನು ಕೆಳಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರಿಸಲಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ, ಮೇಲೆ ನೋಡಿದ ಹಾಗೆ, ಮೈಸೂರು ಸರ್ಕಾರದ ಅನುಮೋದನೆಯು ಇತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಲು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದ ರಿಂದ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲಿಂಗಾಯತರ 'ಸಂಖ್ಯೆ ರಾಜಕೀಯ' (politics of number)ದ ಮೊಳಕೆಗಳನ್ನು ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಇತರರನ್ನು ಹೊರಗಿಡುವ ಮತ್ತು ಒಳಗಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದಲೂ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಕಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆ ಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ಬಸವನ ಸುತ್ತ ಇದ್ದ ಕಥನಗಳು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವ ವಾದಗಳ ನಡುವೆ ಅಂದು ಇದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ೧೮೮೦ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಸವನ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ' ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ತಯಾರಿರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರೌನ್ ಮತ್ತು ಇತರ ಪೌರಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಾದಗಳನ್ನು ಅವು ಇದ್ದಂತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರು ತಯಾರಿರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರೌನ್ ಮತ್ತು ಇತರ ಪೌರಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಾದಗಳನ್ನು ಅವು ಇದ್ದಂತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರು ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಸವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧ ಸಮರ ಸಾರಿದನು ಮತ್ತು ಆತನು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯಂಥವರು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಬಸವನು ಸಮಾನತೆಯ ಹರಿಕಾರ, ಸಮಾಜೋ ದ್ಧಾರಕ, ಇತ್ಯಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿತ್ತು. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಬಸವನು ಶಿವನ ಅವತಾರ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಸಂಶಯವಿರಲ್ಲಿ. ಅವನನ್ನು ವೀರಶೈವ ಮತದ ಉದ್ಧಾರಕ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಬಸವನ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರಾದರೂ ತಪ್ಪು ಮಾತಾಡಿದರೆ ಅವರನ್ನು ಖಂಡಿಸದೇ ಬಿಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಬಸವನ ವಿಚಾರಗಳಿಗಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಆತನ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ-ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳ ಸಮರ್ಥನೆ ಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ **ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ ಕರೆಸ್ಪಾಂಡೆನ್ಸ್**(೧೮೮೨)ನಲ್ಲಿ ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಬಸವನ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಶ್ರೀನಿವಾಸಯ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಮಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಮತ್ತೊಂದು ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವನು ಕುತಂತ್ರಿಯಾಗಿದ್ದನು ಮತ್ತು ಬಿಜ್ಜಳನ ವಿರುದ್ಧ ತಂತ್ರ ರಚಿಸಿ

ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನೆಂದು ನಿಂದಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿವಾದಿಯಾಗಿ ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಬಸವನನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಸ್ಥಾಪಕನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ, ಅವನು ಬಿಜ್ಜಳನ ವಿರುದ್ಧ ತಂತ್ರ ಹೂಡಿದನೆಂಬ ಆಪಾದನೆಯನ್ನು ಕಡು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಖಂಡಿಸಿದರು. ಈ ತರಹದ ಅಪಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಲಿಂಗಾಯತೇತರ ಕೃತಿಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಬರೆದರು. ಜೈನ ಪಂಡಿತನಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ವುರ್ತನಿಂದ ಸಂಕಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟ **ಪ್ರಕಾವ್ಯ ಮಾಲಿಕೆ** ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಲಿಕೆಯಂತ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಅವರ ಓತ್ಕೆಶಿ ಮತ್ತು ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಯಜಮಾನ್ ವೀರಸಂಗಪ್ಪನವರು ಸಹ ಇಂತಹ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. **ಪ್ರಕಾವ್ಯ ಮಾಲಿಕೆ**ಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಜೆ. ಗ್ಯಾರೆಟ್ ಎಂಬುವವನಿಗೆ ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಪ್ಪು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರೆಂದು ವೀರಸಂಗಪ್ಪನವರು ಜರಿದರು. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ವೀರಸಂಗಪ್ಪನವರು ಇಷ್ಟೊಂದು ಉದ್ವೇಗ ಮತ್ತು ಆತಂಕಗೊಳ್ಳಲು ಇದ್ದ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಬಸವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದುದರಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ವಾದಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ.

ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಲಿಂಗಾಯತರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೋಸ್ಕರ ಸತತವಾಗಿ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸಿದರು. ೧೯೦೪ರಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರವು ಸಕಲ ಜನಾಂಗ ವರ್ಣನೆಯೆಂಬ ಯತ್ನಾಗ್ರಫಿಯ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಹೊರ ತಂದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಸವನ ಬಸವನ "ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ" ವಿಚಾರಗಳ ಅನುಮೋದನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಜನಾಂಗದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ರೆಕಾರ್ಡ್‌ಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸರ್ಕಾರ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಯತ್ನಾಗ್ರಫಿಯ ವಿಷಯವು "ವೀರಶೈವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ, ವೀರಶೈವ ಮತಕ್ಕೆ ಅಗೌರವಕರಗಳಾಗಿಯೂ ಇವೆ" (ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ೧೯೨೫-೧೯). ಬಸವನ ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ ಮತ್ತು ಜಾತಿ-ಭೇದದ ವಿರೋಧಿ ವಿಚಾರಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ತಿರುಳಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಪುಸ್ತಕದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಿರಸಿ ಗುರುಶಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ತಮ್ಮ ಸಂಕಲವಾದ **ಉಪನ್ಯಾಸ ಸಂಗ್ರಹ** (೧೯೨೫) ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ೧೯೦೪ರಲ್ಲಿಯೇ ಬರೆದರೂ, ಇದನ್ನು ೧೯೨೫ರಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಿಸಿದುದರ ಉದ್ದೇಶವು ಇನ್ನೂ ಬಸವ, ವೇದ-ಆಗಮಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿದ್ದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿನ ಇತರ ಲೇಖನಗಳು ಸಹ (ಸುತ್ತೂರು ಶಾಂತವೀರಶಾಸ್ತ್ರಿ (೧೯೦೪) ಮತ್ತು ಇಂಗಳಗುಂದಿ ಶಾಂತಪ್ಪ ಎಡೆಹಳ್ಳಿ(೧೯೧೪)ರಿಂದ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರಂತೆ ವೀರಶೈವರು ವೇದಿಗಳೆಂದು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹೋರಾಟ ಲಿಂಗಾಯತರ ಛಲವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಸರ್ಕಾರಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಗೌರವಿಸಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದಾಗ, ಲಿಂಗಾಯತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಷ್ಟೆ ತಾವು ಶ್ರೇಷ್ಟರು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು **ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಕರೆಸ್ಪಾಂಡೆನ್ಸ್**ನಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ನಿಜವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಯಾರು ಮತ್ತು ಯಾರು ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಚರ್ಚೆಯೂ ಸಹ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ; ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಜಾತಿಯಾಧಾರದ ಮೇಲೆ; ಮಗದೊಮ್ಮೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಂಡಿಸಲಾಯಿತು. ಆಧುನೀಕರಣಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಒಳಗಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದುದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಇವೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪುರಾತನ ಶೈವ ಪುರಾಣ, ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಕೆಲಸವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಗಳಾದ ಶತಕಗಳು, ವೀರಶೈವ ಲಿಂಗಪೂಜಾ ವಿಧಿ, ತ್ರಿಶಷ್ಟಿ ಪುರಾತನ ಚರಿತ್ರೆ, ಬಸವೇಶ ವಿಜಯ, ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ರೂಪಾಂತರಿಸುವ ಅಥವಾ ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ಕಾರ್ಯವು ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬಿರುಸಿನಿಂದ ಸಾಗಿತು.[೩೨] ವಾರದ ಮಲ್ಲಪ್ಪ, ಅರಟಾಳ ರುದ್ರಗೌಡ, ಪಿ.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಎನ್.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧರಾಮಪ್ಪ ಪಾವಟೆಯರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಂಡಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಈ ಭಾಷಾಂತರಗಳ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನುರಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಜೊತೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪುರಾತನ ಶೈವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ್ ಪ್ರೆಸ್‌ಗಳನ್ನು ಶುರು ಮಾಡಿದರು. ಇವೆಲ್ಲದರ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಗೌರವಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಪರಂಪರೆ ಇದೆಯೆಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುವುದು.[೩೩] ಈ ಪುರಾತನ ಗ್ರಂಥಗಳು ಶಿವಶರಣ ಮತ್ತು ಪಂಚ ಅಚಾರ್ಯರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ, ಭಕ್ತಿ ದೀಕ್ಷೆ, ವಿವಾಹ ವಿಧಿ, ಶಿವಪೂಜಾ ವಿಧಿ, ಗುರುಭಕ್ತಿ, ವ್ಯವಸಾಯ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದವು. ಹೀಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಕಣ್ತೆರೆದ ಅರಿವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಶೌಟೆನ ಎಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸನು ಸಹ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದ್ದಾನೆ (ಶೌಟೆನ್, ೧೯೯೯;೭೫). ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ೧೯೦೪ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯ ಪಾತ್ರವು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದ್ದು, ಬಸವನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ

ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಗೌರವ ನೀಡಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪ್ರಥಮ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯ ವಾರ್ಷಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ (೧೯೦೪) ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿದ ಲಿಂಗಪ್ಪ ಜಾಯಪ್ಪ ದೇಸಾಯಿಯವರು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವು ಬಸವನಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನದೆಂದು ಭಾಷಣ ಮಾಡಿದರು. ನಾಲ್ಕನೇ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯ (೧೯೦೯) ಸಮಾವೇಶ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದ ರಾವ್‌ಬಹದ್ದೂರ್ ಬಸಪ್ಪ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ವಾರದರು ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವು ರೇಣುಕ, ದಾರುಕ, ಗಜಕರ್ಣ, ಘಂಟಕರ್ಣ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಕರ್ಮರ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿದರು.[೬೪]

೪

"ನಾನು ಘನ, ತಾನು ಘನ.....' :
ಗುರು-ವಿರಕ್ತರ ಸುತ್ತ ಲಿಂಗಾಯತರ ಐಡೆಂಟಿಟಿ

ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ವೈರುಧ್ಯ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಳಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಲಿಂಗಾಯತ ಕಥನಗಳ ಮೇಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹತೋಟಿ ಸಾಧಿಸಲು ಅವರಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಜೊತೆಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ವಾಗಿರುವ ಎರಡು ಮಠ/ಪೀಠ ಪರಂಪರೆಗಳ (ಗುರು-ವಿರಕ್ತ) ನಡುವಿನ ವೈಷಮ್ಯವು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಲಿಂಗಾಯತರ ಹೊಸ ಗ್ರಹಿಕೆ/ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುವ ಮೊದಲು ಅವುಗಳ ಇತಿಹಾಸ. ತತ್ವ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಶ್ಯಕ.[೬೫] ಇದು ಅವರೆಡರ ನಡುವಿನ ವೈಷಮ್ಯದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಎರಡು ಪೀಠಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರ ಎರಡು ಕಣ್ಣು ಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಪೀಠಗಳು ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಉಗಮದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದನ್ನೊಂದು ವಿರುದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಗುರು-ವಿರಕ್ತ ಪೀಠಾಧಿಕಾರಿಗಳ ನಡುವೆ ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆ, ಆಚಾರ-ವಿಚಾರ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸಾಮ್ಯಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆಯಾದರೂ, ಗೋತ್ರ-ಸೂತ್ರಾದಿ ಮೂಲಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಗುರು-ವಿರಕ್ತರಿಬ್ಬರು ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ ಮಾರ್ಗಾನುಸಾರಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಸಾಭಾರಿಗಳಾದ ಗುರುವರ್ಗ ದವರದು ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಮಾರ್ಗ, ಇವರದು ಕರ್ಮದೀಕ್ಷೆ. ನಿರಾಭಾರಿ ವಿರಕ್ತ ವರ್ಗದವರು ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಮಾರ್ಗ. ಅವರದು ಲಯ ದೀಕ್ಷೆ.

ಆಶ್ರಮಬದ್ಧರಾದ ಗುರುವರ್ಗದವರ ಮಠಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಊರಿನ ಮಧ್ಯೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಗುರುಗಳಾದರು ಭಕ್ತರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು, ಅವರ ಕಷ್ಟ-ಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗುತ್ತಾ, ಅವರಿಗೆ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಅವರ ಜನನ, ಮರಣ, ಮದುವೆ, ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗುರುಪೀಠಸ್ಥರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಪರವಾದ **ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ, ಶ್ರೀಕರ ಭಾಷ್ಯ, ಶಿವಾಗಮಗಳು ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ** ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಒಲ್ಲೈಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ವೀರಶೈವ ಮತವು ಬಸವನಿಗಿಂತ ಪುರಾತನವಾದುದುದೆಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಕಲಿಯುಗದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿದ ರೇವಣಸಿದ್ಧ, ಮರುಳುಸಿದ್ಧ, ಪಂಡಿತಾರಧ್ಯ, ಎಕೋರಾಮ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವರಾಧ್ಯರೆಂಬ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಸ್ಥಾಪಕರೆಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯರ ಮಠಗಳು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ.

ಆಶ್ರಮಾತೀತರಾದ ವಿರಕ್ತವರ್ಗದವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಊರ ಹೊರಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ಭಕ್ತರ ಪೌರೋಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವ ಅಥವಾ ಲಿಂಗವಂತ ದೀಕ್ಷೆ ನೀಡುವ ಅಧಿಕಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಂದ ದೂರವಿರುವ ಇವರು ಮಠ-ಮಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಕಡೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲದೆ, ಆಸ್ತಿ-ಪಾಸ್ತಿಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ, ಇದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೀರಿದ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದ(ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನೆಯ)ಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಆ ಜನ್ಮ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು. ಇವರಿಗೆ ಸಂಸಾರ ನಿಷಿದ್ಧ. ವಿರಕ್ತ ಮಠದವರಿಗೆ ಬಸವಾದಿ ಶರಣದಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಶೂನ್ಯ ಪೀಠವೆ ಪ್ರಥಮ ವಿರಕ್ತ ಪೀಠ. ಇವರಿಗೆ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒಲವು. ಬಸವ ಪುರಾಣ. ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ, ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಗಳೂ ಮತ್ತಿತರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಇವರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆದರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ವಿರಕ್ತ ಮಠಗಳು ಮತ್ತು ಗುರು ಮಠಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಶಾಖಾ ಮಠಗಳನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಹೊಂದಿವೆ. ಈ ಶಾಖಾಮಠಗಳಿಗೆ ಪೀಠಾಧೀಶರನ್ನು ನೇಮಿಸುವ ಅಥವಾ ತೆಗೆದು ಹಾಕುವ ಅಧಿಕಾರವು ಮೂಲ ಮಠದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಶಾಖಾ ಮಠಗಳು ಮೂಲ ಮಠದವರಿಗೆ ಅಧೀನರಾಗಿರಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹಣಕಾಸಿನ ಅಥವಾ ಮಠದ ಆಸ್ತಿ-ಪಾಸಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಾಖಾ ಮಠದವರು ಮೂಲ ಮಠದ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಎರಡು ಮಠಸ್ಥರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವು. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಮಠಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕರ್ತವ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದವು. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಭಾವಿಸುವ ಪ್ರಕಾರ ಗುರು-ವಿರಕ್ತರಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಅವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆ, "ಈರ್ಷ್ಯೆ, ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮತ್ತು ತಿಕ್ಕಾಟ" (ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ,

೧೯೩೪:೧೯)ಗಳ ಫಲಿತಾಂಶವಾಗಿವೆ ಹಾಗೂ ಅದು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ (ಚಿ.ಮೂ. ೨೦೦೦: ೨೬೫).[15] ಗುರು-ವಿರಕ್ತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಘರ್ಷಣೆಗಳನ್ನು "ಆ ಕಾಲದ ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಚಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ" (ಅದೇ, ೨೪೩) ಎಂದು ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದಿನ ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಈ ಮಠಗಳ ನಡುವಿನ ವೈಷಮ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ತಿಳಿದು ಬಂದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಶಿಗ್ಗಾವೆ ಹಿರೇಮಠದ ಚರಮೂರ್ತಿಗಳು ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್‌ನಲ್ಲಿ (೯ನೇ ಮೇ, ೧೯೩೨) ಬರೆದ ಲೇಖನವು ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅವರು ಗುರು-ವಿರಕ್ತರ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಯ ಅತಿರೇಕಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೇಸರದಿಂದ ಖೇದ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೊಸ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಗಳು ತಮ್ಮ ಮಠಾಧೀಶರ ನೇಮಕವನ್ನು ಗುರು-ಮಠದವರ ಅಪ್ಪಣೆ ಇಲ್ಲದೆ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ತಮ್ಮ ನೋವನ್ನು ತೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ (ಚರಮೂರ್ತಿ, ೧೯೩೨:೪). ಲಿಂಗಾಯತರೆಲ್ಲರೂ ಗುರುಸ್ಥಲದವರಿಗೆ ಗೌರವಾದರಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ಚರಮೂರ್ತಿಯು ಮನವಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುವುದೇನೆಂದರೆ ವಿರಕ್ತರು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಗುರು-ಮಠದವರಿಗೆ ಸಿಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಗೌರವ-ಮರ್ಯಾದೆಗಳನ್ನು ಮರೆತಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಚರಮೂರ್ತಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ದುಃಖ. ಚರಮೂರ್ತಿಗೆ ಬೆಂಬಲವೆಂಬಂತೆ ವಿರಕ್ತ ಮಠದವರಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ಜಂಗಮರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಮತ್ತು ಪಂಚಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯತೆ ಮೂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದವರ ಪ್ರಮುಖರಲ್ಲಿ ನಾಗನೂರು ಮಠದ ಕಾಶಿನಾಥಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಹೆಸರು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ೧೯೧೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಮೂಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕ ಬಸವ ಪಂಥರ ವಿರುದ್ಧ ಸಮರ ಸಾರಿದವರೇ ಅವರು. ವಿರಕ್ತರ ವಿರುದ್ಧದ ಸಮರದಲ್ಲಿ ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರಿಗೆ ರಂಭಾಪುರಿ ಶ್ರೀಗಳ ಬೆಂಬಲವಿತ್ತು. ಶಿವಶರಣರಿಗೆ ಗೌರವಾದರಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಬಾರದೆಂದು ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಂದ ವಚನವನ್ನು ಅವರು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರು (ಶೌಟೆನ್, ೧೯೯೧: ೨೧೮). ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾಷಣಗಳನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ ಪ್ರೆಸ್(ಮೈಸೂರ್)ನ ಮ್ಯಾನೆಜರರು ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಗುರುಸ್ಥಲದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯಲು ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ (೧೯೬೬:ix).

ವಿರಕ್ತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡರಾದ ಜಯದೇವ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಜನಪ್ರಿಯರಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಕಂಡು, ಗುರುಪೀಠದವರಿಗಿಂತ ವಿರಕ್ತ ಪೀಠದವರು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ, ಹಾನಗಲ್ಲ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಮಧ್ಯ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತರ ವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತು ಗುರುಪೀಠದವರ ಪರವಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದರು. ೧೯೧೯ರಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟ ಚರಾಧಿಕಾರಿಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. "ಅಖಿಲ

ಭಾರತೀಯ ಗುರುವರ್ಗೋತ್ತೇಜಕ ಸಂಘ"ವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಜಂಗಮರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದರು. ಗುರುಪೀಠದವರ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ವಿರಕ್ತ ಮಠದವರಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸವಾಲಾಗಿದ್ದರೆ, ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರಿಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಅವು ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಾದಿಗಳಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಗುರು-ವಿರಕ್ತರು ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಆಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಲ್ಲಿ ಅತಿ-ಉತ್ಸಾಹ ತೋರಿಸಿದರು.

ಇದರ ಮಧ್ಯೆ ವಿರಕ್ತ ಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರ ಲಿಂಗಾಯತರು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಗುರುತರವಾದ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದು ಗುರು-ವಿರಕ್ತರ ನಡುವಿನ ಪೈಪೋಟಿ ಹೆಚ್ಚಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಲಿಂಗಾಯ ತರಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡುವಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತ ಮಠಗಳ ಪಾತ್ರ ಅಧಿಕ.[೩೭] ಗುರು-ಮಠದವರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕೊಡುಗೆಯು ಸಹ ಗಮನೀಯವಾದುದು. ಇಬ್ಬರು ಕರ್ನಾಟಕಾದ್ಯಂತ ಅನೇಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಗುರು-ವಿರಕ್ತರ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯ ರೂಪ ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿವೆ.[೩೮] ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ರಂಗವು ಸಹ ಪೈಪೋಟಿಯ ವಲಯವಾಯಿತು. ಬಸವ ಮತ್ತು ಇತರ ಶಿವಶರಣರನ್ನು ವಿರಕ್ತ ಮಠದವರು ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರರು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರರಂತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜೋದ್ಧಾರಕರಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದುದು ಗುರಸ್ಥಲದವರಿಗೆ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.[೩೯] ಆದ್ದರಿಂದ ಗುರುಸ್ಥಲದವರು ಮತ್ತು ವರ್ಣಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದ ಇತರ ಲಿಂಗಾಯತರು ಬಸವ ಪಂಥವರನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು.

ಗುರು-ವಿರಕ್ತರ ನಡುವಿನ ಈ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಆಂತರಿಕ ವಿಷಯವಾಗಿರದೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದುದನ್ನು ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಘರ್ಷಣೆಗಳ ತೀಕ್ಷ್ಣತೆಯು ಈ ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ತುದಿಗೇರಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಂತರ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲರಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಇತರರ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದ್ದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಎದಿರೇಟನ್ನು ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯ ತರರು ಪ್ರಬಲ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅವರ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯ/ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದರು. ಅದರ ಅನೇಕ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಒಂದು. ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಒಂದು. ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಆ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಏಕೀಕೃತವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯು ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದಿಂದ ಶುರು ವಾಯಿತು. ಲಿಂಗಾಯತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಶುಭೋದಯ ಲೇಖನವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡ ವೈಖರಿ

ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಭಾವನೆಗಳು ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಸಾಮುದಾಯಿಕಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಇತಿಹಾಸ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದೆವು. ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಒಗ್ಗಟ್ಟು, ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿ, ಅವುಗಳು ಇತರರಿಂದ (ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ) ಅಪಾಯಕ್ಕೆ ಡಾಗಿದೆ, ಅವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಮತ್ತು ತಾವು ಯಾರು ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉತ್ಕಟೇಚ್ಛೆ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೇಲು ಚಲನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದೆವು. ಇದನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು 'ಲಿಂಗಾಯತ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ರ ಘರ್ಷಣೆಯೆಂದು ಘೋಷಿಸಲು ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರೂ, ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಗುರು-ವಿರಕ್ತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಕಾಲ ಮುಚ್ಚಿಡ ಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ವಿವಾದವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಗುರು-ವಿರಕ್ತ ಎಂಬ ತ್ರಿಕೋಣ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಾಗಿ ಇಳಿಸಿಬಿಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ಜಾತೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಲಿಂಗಾಯತ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಘರ್ಷಣೆಯು ಮೇಲ್ಜಾತಿ/ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಯಾದರೆ, ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲೆ ಇದ್ದ ಉಪಜಾತಿಗಳು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನೊಣಬ, ಸಾದರು, ಕ್ಷೌರಿಕರು, ಜಂಗಮರ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲದರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ, ಲಿಂಗಾಯತ ಪ್ರಗತಿಪರರು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಆಂತರಿಕ-ಬಾಹ್ಯ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ, ತತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾಗಿ ರೂಪಿಸಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು.

ಜ

'ಘನತರ ಚಿತ್ರದ ರೂಹು ಬರೆಯಬಹುದಲ್ಲದೆ.....' :
ಹೊಸ ಅಲೆಗಳನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾ ಲಿಂಗಾಯತರು

ಮೈಸೂರು ಮತ್ತು ಬಾಂಬೆ ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸರ್ಕಾರಿ ಹುದ್ದೆಗಳಿಗಾಗಿ ಬಿರುಸಿನಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಹಿಂದುಳಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಮೀಸಲಾತಿ ಚಳುವಳಿ, ತಮಿಳು ನಾಡಿನ ಸ್ವ-ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಚಳುವಳಿ (self-respect movement), ಕೇರಳದ ಎಳವ ಆಂದೋಲನ, ತಿಲಕ್ ಮತ್ತು ಆನಿಬೆಸೆಂಟರ ಮುಖಂಡತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಹೊಂ-ರೂಲ್ ಚಳುವಳಿ.[೪೦] ನಂತರ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟ, ರಷ್ಯಾದ ಕ್ರಾಂತಿ, ಮೊದಲನೆ ಮಹಾಯುದ್ಧ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಚಾರಗಳು, ರಷ್ಯಾ-ಜಪಾನರ ಪ್ರಗತಿ, ಮುಂತಾದವುಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅಲೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳು ಈ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಈ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದು ಲಿಂಗಾಯತರು ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಯಾವ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಸ್ವ-ವಿಮರ್ಶೆ. ಲಿಂಗಾಯತರು, ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಪರರು, ತಮಗರಿವಿಲ್ಲದಯೋ ಅಥವಾ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ವಿಭಿನ್ನ

ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಲು ಮಿತಿಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತರು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯರಾಗುವ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮತೀಯವಾಗಿ ಸಂಕುಚಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಅವರ ಹೊಸ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಭಿಲಾಶೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಲಿತ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಪಾತ್ರ ಹಿರಿದು, ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ, ಲಿಂಗಾಯತ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೂ ಆಧುನಿಕಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯವು ಈಗ ಭರದಿಂದ ಮತ್ತು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ನಡೆಯಿತು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊಸದು/ಹಳೆಯ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯ/ಆಧುನಿಕಗಳ ನಡುವಿನ ಸಮುದ್ರಮಂಥನ.

ಲಿಂಗಾಯತ ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೆ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ವೈದಿಕತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಗುರು-ಪೀಠದವರು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಿರಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರು ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರಾಗಿ, ವೈದಿಕಶಾಹಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಧರ್ಮಾನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿ ಕಂಡರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ಬಸವನ ಆಧುನಿಕ ಜನ್ಮ. ಬಸವ ಮತ್ತು ಶಿವಶರಣರ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ನವೀನ, ಆಧುನಿಕ, ವೈಚಾರಿಕ ಮತ್ತು ಡೆಮಾಕ್ರೆಟಿಕ್ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರು. ಆಧುನಿಕ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಮರುಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದರು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗದ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ನುಡಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ರಗತಿಪರರಲ್ಲಿ ಬಸವನನ್ನು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರ, ಸಮಾನತೆಯ ಹರಿಕಾರ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ವಾದಿ ಎಂದೆಲ್ಲಾ ವರ್ಣಿಸಲಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತ, ಶೈವ ಪುರಾಣಗಳ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಈಗ ಕನ್ನಡದ ವಚನಗಳು ತಲೆ ಎತ್ತಿದವು. ಶಿವ-ಶರಣರ ಸಿದ್ಧಾಂತ/ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಮರುಕಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸುವರ್ಣ ಯುಗವನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯಬಹುದೆಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಂದ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಡಿತರಿಂದ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರಿಂದ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಗೊಳಗಾದ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಚನ ವಾಙ್ಮಯದ ಮುಖೇನ ಸರಿಪಡಿಸುವ ಹೊಣೆ ಹೊತ್ತಿದ್ದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯಂಥವರು. ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುವ ಮತ್ತು ವಚನಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವ ಮಹದಾಸೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಅವರ ಜೊತೆಗೆ ಕೈ ಜೋಡಿಸಿದವರು ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪನವರು. ೧೯೧೩ರಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪನವರು ಮತ್ತು ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಮೃತ್ಯುಂಜಯ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಬಸವನ ಜಯಂತಿಯನ್ನು ಏಪ್ರಿಲ್ ಮಾಹೆಯಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಆಚರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದರು.[೪೧]

ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯು ಹಿಂದುಳಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯ ಜೊತೆ, ಜೊತೆ ಸಾಗಿತು. ೧೯೧೦ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಬಿರುಸಾದ ಚಳುವಳಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಒತ್ತಾಯವನ್ನು ಹೇರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿ ಅಲೆಯಾಗಿ ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು.[೬೭] ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಚಳುವಳಿಯು ತೀವ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಬಾಂಬೆ ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿಯಲ್ಲೂ ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿವೆ.[೬೮] ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವದ ಟೀಕೆ ಮತ್ತು ಮೀಸಲಾತಿ ಹೋರಾಟವು ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯ ಲಿಂಗಾಯತ ಮುಖಂಡರಾದ ಎಂ. ಬಸವಯ್ಯನವರು ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯು ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದನ್ನು (೧೯೩೦ರ ಸಮಾವೇಶದಲ್ಲಿ) ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು (ದೇವಿರಪ್ಪ, ೧೯೮೫:೧೫). ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಬಸವಯ್ಯನವರಂತೆ ಯೋಚಿಸುವವರಿದ್ದರು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಯೋಧರಾದ ತಮ್ಮಣ್ಣಪ್ಪ ಚಿಕ್ಕೊಡಿಯವರ ಹೆಸರು ಇಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವರು ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಾಗಲೆಲ್ಲ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯನ್ನು ಟೀಕಿಸದೆ ಬಿಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯು ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು (ಕುಳ್ಳಿ, ೧೯೮೩:೨೭೦೨೮).

ಆಂತರಿಕ ಟೀಕೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿ ಅಲೆಯು ಲಿಂಗಾಯತರು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಇತರರನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ/ವಿರೋಧಿಸುವ (ಜಾತಿ/ಧರ್ಮದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ) ವಿಪರ್ಯಾಸ/ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬಸವ ಮತ್ತು ಇತರ ಶಿವಶರಣರು[೬೯] ಮಾದರಿಗಳಾದರು. ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಪ್ರಗತಿಪರರು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೂ ಸಹ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೂ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳಿಗೂ ಇದ್ದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಯಾವುದು ಅಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದರೇನು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ. ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದ ಡಂಬಾಚಾರಗಳು, ಮೂಢ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳ ಟೀಕೆಯು ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಗುರುಸ್ಥಲ/ಪಂಚಾಯತರಲ್ಲಿ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಆವರಿಸಿತು. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿರಕ್ತ ಮಠಾಧೀಶರು ಗುರು-ಸ್ಥಲದವರನ್ನು ಟೀಕಿಸಲು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಅವಮಾನಿಸಲು ಶಿವಶರಣರ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರು. ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಅಸಮಾನತೆಗೆ, ಪಕ್ಷಪಾತ ಮತ್ತು ಗೊಂದಲಗಳಿದ್ದರೂ, ವಿರಕ್ತ ಮಠಾಧೀಶರು ಶಿವಶರಣರನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕ ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸಿದರು. ೧೯೨೦ರಲ್ಲಿ ಬಾಳೆಹಳ್ಳಿ ಮಠಾಧೀಶರು ಈ ಮತಾಂತರಗಳಿಂದ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ ಮೈಲಿಗೆಯಾಯಿತೆಂದು ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಕಾರಣ ಬಸವನ ತತ್ವಗಳು ಎಂದು ತೆಗಳಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ.

ಲಿಂಗಾಯತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಮೀಸಲಾತಿ ಚಳುವಳಿಯು ಸಮುದಾಯದ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಸಮರ್ಥಕರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಕ್ರಮೇಣ ಅವು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸುತ್ತಿವೆಯೆಂದು ಅರಿವಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವ, ವಿರಕ್ತ ಮಠಸ್ಥರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರರ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಸಮರ್ಥಕರಿಗೂ ಮತ್ತು ಅವರ ವಿರೋಧಿಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಐಡಾಲಜಿಯ ಕಂದರವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಗುರುಸ್ಥಲದವರು ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡರು.

೬

"ಅಕಟಕಟಾ ಶಬ್ದದ ಲಜ್ಜೆಯ ನೋಡಾ!' :
ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾ...

ಯಾವುದೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆ ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಯು ಕಾಲಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೆಲವೊಂದು ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾದ ನಾವು ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ, ಮತ್ತೆ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಅಥವಾ ಮರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ, ಗ್ರಹಿಕೆ, ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಅಥವಾ ಗುರುತರವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಹಲವು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಮರೆಯಲಾಗದ ಕಹಿ ಅನುಭವವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಪಾವಟೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಬೆಂಬಲಿಗರಿಗೆ ಇದೊಂದು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಘಟನೆಯಾಯಿತು. ವಿರಕ್ತರನ್ನು ಮತ್ತು ಬಸವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಹಂಗಿಸಲು ಗುರುಸ್ಥಲ ದವರಿಗೆ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಸದಾವಕಾಶ ನೀಡಿತು. ಪಾವಟೆ ಮತ್ತು ಶಾಂತಪ್ಪ ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ ಕುಬುಸದರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ವೈಚಾರಿಕ ಯುದ್ಧವು (೧೯೨೨-೨೩ರಲ್ಲಿ) ಅಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇದು ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಯಾಗಿತ್ತು. ಅವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ್ದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪಾವಟೆಯವರ ಬಸವನ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ವಚನಗಳ ಮೇಲೆ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಪಾವಟೆಯವರು ಲಿಂಗಾಯತರ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಮ್ಮೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು! ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯ ಆಪ್ತರಾಗಿದ್ದ ಕುಬುಸದವರು ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದರು. ಅವರ ಬಸವಾದಿ ನಿಜತತ್ವದರ್ಪಣವು[೪೫] ಪಾವಟೆಯವರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಬರೆದ ಕೃತಿ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಸಂದೇಹ ಗಳು ಮತ್ತು ಆಪಾದನೆಗಳಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬಸವ, ಶಿವಶರಣರು. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರ' ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿವೆ.

ಈ ಕೃತಿಗಾಗಿ ಕುಬುಸದರವರು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಇತಿಹಾಸದ ದಾಖಲೆಗಳು, ಪುರಾಣ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬಸವ ಪುರಾಣ, ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ, ಕಾಡಸಿದ್ದೇಶ್ವರ ವಚನ, ಸಿಂಗಿರಾಜ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಬಸವಪುರಾಣ ಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಶಿವಶರಣರ ಬಗ್ಗೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಪಾಸಿಟಿವಿಸ್ಟ್ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳೆರಡನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಪಾವಟೆಯುವರನ್ನು ಇಕ್ಕಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸುವ ಮಾದರಿಯಿತು.

ಮೊದಲಿಗೆ ಕುಬುಸದರವರು ಬಸವನ ಜನ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಕೇಳುವ ಹಾಗೆ "ಬಸವನು ಯಾವ ಊರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದನು? ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ ಯಲ್ಲಿ ಬಾಗೆವಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದನೆಂದೂ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಬಸವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಇಂಗಳೇಶ್ವರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದನೆಂದೂ ಬರೆದಿರುವುದು (ಕುಬುಸದ, ೧೯೨೨:೧೦). ಇದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾವುದು?" ಎಂದು ಕುಬುಸದವರ ಗೊಂದಲ. ಬಸವನ ಐಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕುಸುಬಸದರವರು ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೀಗಿದೆ: "ಬಸವನು ಸಂಗಮೇಶ್ವರದಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯನಾದನೆಂದು ಬಸವ ಪುರಾಣಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಿಜತತ್ವಶೋಧಕರಾದ ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞರು ನದಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಪ್ರಾಣಬಿಟ್ಟಿರುವನೆಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾವುದು?" (ಅದೇ; ೨೫). ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಮತಾ-ಪಿತೃರ ಬಗ್ಗೆ ಇವರು ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕುಬುಸದವರವರಿಗೆ ತೀವ್ರ ಕುತೂಹಲ. ಅವರು ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಈ ಕುತೂಹಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. "ಬಸವನಿಗೆ ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳಿದ್ದಂತೆ, ಈ ಚೆನ್ನಬಸವನಿಗೆ ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳು ಇದ್ದರೋ ಹೇಗೆ? ಇದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸ ಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ; ೨೬). "ಕೆಲವು ಪುರಾಣಗಳು ಚೆನ್ನಬಸವನ ಜನ್ಮದಾತನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಪುರಾಣಗಳು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೇಕೆ?" ಎಂದು ಕುಬುಸದರವರು ಪದೇ, ಪದೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ; ೨೭). ಚೆನ್ನಬಸವನ ತಾಯಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ. ಕುಬುಸದರವರು ಚೆನ್ನಬಸವನ ತಾಯಿಗೂ ಮತ್ತು ಬಿಜ್ಜಳನಿಗೂ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧವೇನು ಎಂದು ಸಂಶಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಾದ ನಂತರ ಅಲ್ಲಮನ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಸಂದೇಹಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅವನ ಹೆಸರಿನ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವಂತಹುದು. "ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅಲ್ಲಮ ಎಂದು ಹೆಸರು ಇಟ್ಟವರು ಯಾರು? ಅಲ್ಲಮ 'ಎಂಬ ಹೆಸರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯದೋ ಅಥವಾ ಪಾರ್ಸಿ ಭಾಷೆಯದೋ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕುಬುಸದರವರು ಬಹು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ವಚನಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳು; ಶಿವಶರಣರ ಸಿದ್ಧಾಂತ/ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹುಳುಕುಗಳು ಮತ್ತು ಶಿವಶರಣರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಟೀಕೆ, ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳನ್ನು ಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ತಮ್ಮನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಮೇಲಿನ ಕೃತಿಗೆ ಸಿದ್ಧರಾಮಪ್ಪ ಪಾವಟೆಯವರು ಬಸವ ಬಾನು (೧೯೨೨) ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲಿ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರ ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುಬುಸದರವರು ಶಿವಶರಣರ ವಿರುದ್ಧ ಎಸೆದ ಆಪಾದನೆ, ನಿಂದನೆ ಮತ್ತು ದೂಷಣೆಗಳನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿ, ಶಿವಶರಣರ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರದಲ್ಲಿ ಪಾವಟೆಯವರು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ನೀಡಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವಾದದ ಸರಣಿಯು ಸಹ ಕೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲ. ಇವರ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಸಿಟ್ಟು ಮತ್ತು ಉದ್ವೇಗ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪಾವಟೆಯವರು ಕುಬುಸದನನ್ನು "ದುರಾಚಾರಿ, ಕುತಂತ್ರಪರ" (೧೯೨೨;೬೯) ಎಂದು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕರೆಯಲು ಕಾರಣ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದ ಮರೆಯಲಾಗದ ನೆನಪುಗಳು. "ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯು ಶುಭೋದಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವೇಷದಿಂದ ಬರೆದ ಲೇಖನದಲ್ಲಿಯೂ ಹಮ್ಮಿಗೆಯ ಶಾಂತಪ್ಪನ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಈ ದುರಾಲಾಪದಲ್ಲಿಯೂ....' (ಅದೇ) ಎಂಬಂತೆ ತಮ್ಮ ವಾದ ಸರಣಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾರೆ. ಪಾವಟೆಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಶಿನಾಥಶಾಸ್ತ್ರಿಯು "ಒಂಮೆ ಪರಧರ್ಮವನಾದ ಆರ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸಚಾರ್ಯನ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಮರೆಮಾಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹವಿಗೆಯ ಶಾಂತಪ್ಪನ ಹೆಸರಿನಿಂದ ತನ್ನ ಕುರುಹುದೋರುತ್ತಾ, ಆ ಮಂತ್ರಮಯಮೂರ್ತಿಯಾದ ಶ್ರೀ ಬಸವೇಶನ ನಿಂದೆಯನ್ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ" (೧೯೨೨;೨). ಹೀಗೆ ಕಟುಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಪಾವಟೆಯವರ ಮಾತುಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆ-ಉತ್ತರ ರೂಪದಲ್ಲಿರದೆ, ಪ್ರಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕೆಲವು ಝಲಕುಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

ಪಾವಟೆಯವರು ನಂಬಿರುವ ಹಾಗೆ ಬಸವನು ಆರಾಧ್ಯನಲ್ಲ.[೬] ಪವಿತ್ರ ಲಿಂಗಾಯತನು. ಅವನಿಗೆ ಸಹಸ್ರಾರು ಅನುಯಾಯಿಗಳಿದ್ದರು. ಬಸವನ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಪೂಜ್ಯ ಭಾವನೆ ಇದ್ದಿತು. ಬಸವನು ಕೆಳಜಾತಿಯವರಾರಿಗೂ ದೀಕ್ಷೆ ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯ ಅಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು ಡಂಬಾಚಾರಗಳೆಂದು ಬಸವನು ಅವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದನು. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬಸವನು ಬೆಂಬಲಿಸಲಿಲ್ಲ (ಅದೇ; ೧೨೨). ಬಸವನು ಬಿಜ್ಜಳನ ವಿರುದ್ಧ ಮಿಂಡ-ಪುಂಡ ಜಂಗಮನ್ನರೊಳಗೊಂಡ ಯಾವುದೇ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ (ಅದೇ; ೧೨೧). ಬಸವನು ಬಿಜ್ಜಳನ ವಿರುದ್ಧ ಯಾವುದೇ ಕುತಂತ್ರವೆಸಗಲಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ತನ್ನ ಬೆಂಬಲಿಗರನ್ನು ರಾಜನ ವಿರುದ್ಧ ದಂಗೆಯೆಳಿಸಲಿಲ್ಲ. "ಇಂತಹ ರಾಜನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಆಗಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಬಿಜ್ಜಳನನ್ನು ಕೊಲ್ಲದೆ ವೀರಶೈವ ಸಮಾಜವು ಉಳಿಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ" (ಅದೇ; ೧೧೧). ಬಸವನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಮಹಾ ಪಾಂಡಿತ್ಯವಿತ್ತು. ಆದರೆ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡನು. ಪ್ರಬಂಧದ್ದುದಕ್ಕೂ ಪಾವಟೆಯವರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಬಂಧಮುದ್ದಕ್ಕೂ ಬಸವನಿಗೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ. ಅವನನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕುಂದಿಲ್ಲದ ಮಹಾಪುರುಷನಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸುವಲ್ಲಿ ಪಾವಟೆಯವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿ. ಬಸವನನ್ನು ಕ್ರಿಟಿಕಲ್ಲಾಗಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಇಲ್ಲಿ ಗೌಣ.

ಕುಬುಸದ-ಪಾವಟೆಯವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಮರವು ಇಲ್ಲಿಗೇ ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. ಸಿರಸಿ ಗುರುಸಿದ್ಧ ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಎಂಬ ಪಂಡಿತರು ಈ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದರು. ತಮ್ಮ ಬಸವಸಿದ್ಧಾಂತ ದಿವಾಕರ (೧೯೨೩) ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾವಟೆಯವರಿಗೆ ಮರುತ್ತರವನ್ನು ನೀಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಆಪ್ತರಾಗಿದ್ದ ಗುರುಸಿದ್ಧ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಕಾರಣ ಪಾವಟೆಯವರು "ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಬರೆಯದೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಉದ್ದಕ್ಕೆ ಎತ್ತು ಉಚ್ಚೆ ಹೊಯ್ಯುವಂತೆ ಬರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ" (ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ; iii) ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಈ ಕೃತಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಪಾವಟೆಯ ವಾದ ಸರಣಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾ, ಅವರಿಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದರು ಮತ್ತು ಶಿವಶರಣರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಟೀಕಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲವುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೇರೆ, ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಕುಬುಸದರವರ ಕೃತಿಯು ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿತು. ಗದುಗಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾವೇಶದಲ್ಲಿ (೧೯೨೨) **ಬಸವಾದಿನಿಜತತ್ವ ದರ್ಪಣ**ವನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಲಾಯಿತು. ಕೃತಿಯನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಕರೆ ನೀಡಲಾಯಿತು.[೪೨]

ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿ?

ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾನೂನು ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲೇ ನಿವಾರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾನೂನು ಪದ್ಧತಿಯು, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ, ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಗರದ ಆಧುನಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕಾನೂನು ಪದ್ಧತಿಯ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ/ದೇಶಿ ಮಾದರಿಯ ಕಾನೂನು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಶುಭೋದಯದಂತಹ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.[೪೩] ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಬರೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೆ, ಆಧುನಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಕಾನೂನಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ವಿವಾದದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಪುರಾತನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕಾನೂನಿನ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪುನರ್-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಈ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು.

ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಪ್ರಗತಿಪರ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಪಾಠಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಿತು. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಶರಣಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಶಿವಶರಣರ ತತ್ವಗಳನ್ನು

ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮತ್ತು ಇರುವ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಪ್ರಗತಿಪರರು ಮನಗಂಡರು. ಆಂಗ್ಲೋ-ಹಿಂದು ಕಾನೂನು ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ನುರಿತರಾಗಿದ್ದು, ಕಾನೂನು ತಜ್ಞರಾದ ಪಾವಟೆ, ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಮುಂತಾದ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಇದರ ಅರಿವು ಹೆಚ್ಚು ಆಯಿತು. ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ವ್ಯಾಜ್ಯದ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ಹಳಕಟ್ಟಿಯಂತವರಿಗೆ ಸರಿ ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಕೋರ್ಟ್/ಕಾನೂನು ಪದ್ಧತಿಗಳು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ನಿಖರವಾದ ಆಧಾರದ, ಪದ್ಧತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವುದರಿಂದ, ಪಾವಟೆ ಮತ್ತು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಗೊಂದಲ, ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಜರೂರತ್ತು ಹಿಂದಿಗಿಂತಲೂ ಇಂದು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡಿತು.[೪೯] ಜೊತೆಗೆ ಆಂತರಿಕ ವೈಷಮ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ದಾರಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಿದುದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯಂತವರಿಗೆ ಇರುಸು-ಮುರಿಸನ್ನಾಗಿಸಿತು. ಇದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಮ/ಪದ್ಧತಿಗಳು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರಿಂದ, ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆ, ಉದಾರವಾದಿತನ, ವ್ಯಕ್ತಿ-ನಿಷ್ಟತೆ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮರು ಅರ್ಥೈಸುವಾಗ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿತ್ತು. ಇದು ಅಷ್ಟೊಂದು ಸುಲಭವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಆಧುನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಅಧಿಪತ್ಯ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಸರಿಸಮಾನರಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜಾಣ್ಮೆಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಬಡಿದೆಬ್ಬಿಸಿತು.

ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದ ವ್ಯಾಜ್ಯವು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೃಪ್ತಿ ಕೊಡದಿದ್ದರೂ, ಅಲ್ಲಮ-ಬಸವ ಮತ್ತು ಇತರ ಶಿವಶರಣರ ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆ/ಐಡಿಯಾಲಜಿಗಳನ್ನು ಮನನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸದಾವಕಾಶ ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಈ ವ್ಯಾಜ್ಯವು ಗುರು-ವಿರಕ್ತರ ನಡುವಿನ ಬಿರುಕನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾಗಿಸಿತು. ಈ ವಿವಾದದಿಂದ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸ್ವ-ಪ್ರತಿಷ್ಟೆಯನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯಲು ಲಿಂಗಾಯತರು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತರಾದರು. ಶಿವಶರಣರ ತತ್ವಾಧಾರಿತ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಲು ಲಿಂಗಾಯತರು ದೃಢ ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಿದರು. ಈ ವಿವಾದದ ಮೂರು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಚನಶಾಸ್ತ್ರಸಾರ(೧೯೨೨)ವು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಯಿತು.

ಉಲ್ಲೇಖಗಳು

೧. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ.ಆರ್. ೧೯೯೬, "ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾಧೀನತೆ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣಗಳಾಚೆ", **ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ,** ಅಕ್ಷರ : ಹೆಗ್ಗೋಡು.

೨. ವೆಂಕಟರಾವ್, ಆಲೂರು, ೧೯೮೯, "ಕೈ. ಮಂಜಪ್ಪನವರ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನ ಸ್ಮೃತಿಗಳು", ಕರ್ನಾಟಕ ಗಾಂಧೀ : ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪಯಿಂದ, ಸಂ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩. ಪಾವಟೆ, ಸಿದ್ಧರಾಮಪ್ಪ, ೧೯೨೨, ಬಸವ ಬಾನು.

೪. ಜವಳಿ, ಎಂ.ಎಸ್, ೧೯೮೧, ಪಾವಟೆ ಸಿದ್ಧರಾಮಪ್ಪನವರು, ವೀರಶೈವ ಪುಣ್ಯ ಪುರುಷರು ಮಾಲೆ, ಬಸವ ಸಮಿತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫. ವಿಲ್ಕ್, ಮಾರ್ಕ್ ಮತ್ತು ಮುರ್ರೆ ಹ್ಯಾಮಿಕ್, ೧೯೮೦, **Historical Sketches of the South Indian History,** ಸಂ. ೨, ದೆಲ್ಲಿ, ಕಾಸ್ಮೊ.

೬. ನಂದಿ, ಆರ್.ಎನ್., ೧೯೮೬, **Social Roots of Religion in Ancient India**, ಕಲ್ಕತ್ತ, ಬಗ್ಚಿ.

೭. ಬ್ರೌನ್, ಸಿ.ಪಿ., ೧೯೯೮ (೧೮೪೦), **Essays on the Creed, Customs and Literature of the Jangams in Selected Essays of C.P. Brown on Telugu Literature and Culture**, ಸಂ. ಇ.ಎನ್. ರೆಡ್ಡಿ.

೮. ಶಿತರಮನ್, ಎಸ್., ೨೦೦೧, **Telugu Resurgence : C.P. Brown and Cultural Consolidation in Nineteenth Century South India,** ಮನೊಹರ್, ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ.

೯. ಕಿಟೆಲ್, ಎಫ್., ೧೮೭೫, **The Seven Lingayath Legends,** ಇಂಡಿಯನ್ ಆಂಟಿಕ್ವೆರಿ, ಸಂ. ೪.

೧೦. ಥರ್ಸ್ಟನ್, ಎಡ್ಗರ್ ಮತ್ತು ರಂಗಾಚಾರ್ಯ ಕೆ. ೧೯೮೭ (೧೯೦೯) **Castes and tribes of Southern India,** ಸಂ. ೪, ಏಶಿಯನ್ ಎಜ್ಯುಕೇಶನಲ್, ಸರ್ವೀಸಸ್, ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ.

೧೧. ಈಶ್ವರನ್, ಕೆ. ೧೯೮೩, **Religion and Society among the Lingayath of South India,** ಸಹಿಲಾಬದ್, ವಿಕಾಸ್.

೧೨. ಗೀತಾ, ವಿ., ೧೯೯೪, "Rewriting History in the Brahmin's Shadow : Caste and the Modern Historical Imagination", **Journal of Arts and Ideas ಯಿಂದ,** ಸಂ. ೨೫-೨೬.

೧೩. ಚಟರ್ಜಿ, ಕುಂಕುಮ್, ೧೯೯೯, "Discovering India : Travel, History and Identity in Late Nineteenth and Early Twentieth-Century India", **Invoking the Past : The Uses of History in South Asiaಯಿಂದ,** ಸಂ. ಚೌಡ್ ಅಲಿ, ಓಯೂಪಿ, ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ.

೧೪. ಜೀರಿಗೆ, ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪ, ೧೯೩೩, "ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಆರಾಧ್ಯರು", ಶಿವಾನುಭವಿಂದ, ಸಂ. ೭, ಸಂ. ೨.

೧೫. ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಶಿವಮೂರ್ತಿ, ೧೯೩೮, "ಧರ್ಮವೀರ ಕೈ. ಯಜಮಾನ್ ವೀರಸಂಗಪ್ಪ", ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂ. ೧, ಸಂ. ೧.

೧೬. ಮೂರ್ತಿ, ಚಿದಾನಂದ, ೨೦೦೦, ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ : ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ಹಿಂದು:ಲಿಂಗಾಯತ), ಮಿಂಚು, ಬೆಂಗಳೂರು,

೧೭. ಮೂರ್ತಿ, ಚಿದಾನಂದ, ೧೯೮೪, "ಜಂಗಮ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಶ್ರೇಣಿ", ಸಾಧನೆಯಿಂದ, ಸಂ. ೧೩. ಸಂ. ೧.

೧೮. ದೇವಿರಪ್ಪ, ಎಚ್., ೧೯೮೫, "ಮೈಸೂರು ಬಸವಯ್ಯನವರು", ತರಳಬಾಳು, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ.
೧೯. ಕುಳ್ಳಿ, ಜಯವಂತ್, ೧೯೮೩, ತಮ್ಮಣಪ್ಪನವರು ಚಿಕ್ಕೋಡಿ, ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಗದಗ.
೨೦. ಗುಂಜಾಳ್, ಎಸ್.ಆರ್., ೧೯೯೯, "ಬಸವಣ್ಣನವರನ್ನು ಕುರಿತು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಗೀತ ನಾಟಕ", ಬಸವ ಪಥ, ಸಂ. ೨೧, ಸಂ. ೨.
೨೧. ಗುಂಜಾಳ್, ಎಸ್.ಆರ್., ೧೯೯೮, ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾದ ನಿಲಯಗಳು.
೨೨. ಕೋನ್, ಬರ್ನಾಡ್, ಎಸ್., ೧೯೯೭, The Command of Language and the Language of Command, ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್, ಸಂ. ಉಂಜಿತ್ ಗುಹಾ, ಸಂ. ೪, ಓಯೂಪಿ, ಡೆಲ್ಲಿ.
೨೩. ಸಣ್ಣಯ್ಯ, ಬಿ.ಸಿ., ೧೯೮೮, ರಾಜಾವಳಿ ಕಥಾಸಾರ, ಮೈಸೂರ್, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,
೨೪. ಭೂಸರೆಡ್ಡಿ ಎಸ್.ಎನ್., ಮತ್ತು ಮಧು ವೆಂಕಟರೆಡ್ಡಿ, ೧೯೯೫, ವೀರಶೈವ ನಿಯತಕಾಲಿಕೆಗಳು, ಬಸವ ಸಮಿತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು,
೨೫. ವೀರಪ್ಪ, ಬಿ.ಸಿ., ೨೦೦೧, ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದ ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳು : ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್, ಬೆಂಗಳೂರು.
೨೬. ಅಂಗಡಿ. ಎಸ್.ಎಂ., ೧೯೮೪, ಅರಟಾಳ ರುದ್ರಗೌಡರು, ವೀರಶವೈ ಪುಣ್ಯ ಪುರುಷರು ಮಾಲೆ, ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಗದಗ.
೨೭. ಮಂಜಪ್ಪ, ಹರ್ಡೇಕರ್, ೧೯೬೬, "ಶ್ರೀ ಬಸವ ಚರಿತ್ರೆ", ರಾಷ್ಟ್ರದ್ರಷ್ಟಾರ ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪಯಿಂದ, ಸಂ. ಗ.ಸ. ಹಾಲಪ್ಪ, ಹರ್ಡೇಕರ್, ಮಂಜಪ್ಪ ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥ ಮಾಲೆ, ಧಾರವಾಡ.
೨೮. ಜೇಮ್ಸ್, ಮ್ಯಾನರ್, ೧೯೭೭, **Politidal Change in An Indian State : Mysore (1917-1955)**, ಮನೋಹರ್, ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ.
೨೯. ಮೈಕಲ್, ಆರ್. ಬ್ಲೇಕ್, ೧೯೮೩, "Foundation Myths of the Two Demoninations of Virasaivism : Virakthas and Gurusthalins", **Journal of Asian Studies** ಯಿಂದ ಸಂ. XLII, ನಂ. ೨.
೩೦. ತಿಮ್ಮಯ್ಯ, ಜಿ., ೧೯೯೩, **Power, Politics and Social Justice : Backwards Caste Movement in Karnataka**, ಸ್ಟೆಜ್, ದೆಲ್ಲಿ.
೩೧. ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ವರ್ತ, ನೀಲ್, ೧೯೮೫, Peasants and Imperial Rule : Agriculture and Agrarian Society in the Bombay Presidency : (1850-1935) ಯೂನಿವರ್ಸಿಟ್ ಪ್ರೆಸ್ ಮತ್ತು ಓರಿಯಂಟ್ ಲಾಂಗಮನ್, ಕೇಂಬ್ರಿಡ್ಜ್.
೩೨. ಶೌಟೆನ್, ಜೆ.ಪಿ., ೧೯೯೧, **Revolution of the Mystics : On the Social Aspects of Virashaivism**, ಕೊಕ್ ಫ್ರೂಸ್, ದಿ ನೆದರ್ ಲ್ಯಾಂಡ್ಸ್.
೩೩. ಮಾರ್ಕ ಕರ್ಮಾಕ, ವಿಲಿಯಂ, ೧೯೭೩, ಸಂ. ೯೩, ಸಂ. ೧ (ಜ.-ಜೂ).

೩೪. ಶಿವಲಿಂಗಪ್ಪ, ಕೆ.ಎಮ್., ೧೯೮೩, ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯ ಮಾಜಿ ಅಧ್ಯಕ್ಷರುಗಳ ಭಾಷಣ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯ ೨೦ನೆಯ ಮಹಾಧಿವೇಶನ ಸ್ವಾಗತ ಸಮಿತಿ, ಮೈಸೂರು.

೩೫. ನಂಜುಡಾರಾಧ್ಯರು, ಎಂ.ಜಿ. ಶಿರಸಿ ಗುರುಸಿದ್ಧಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ವೀರಶೈವ ಪುಣ್ಯ ಪುರುಷರು ಮಾಲೆ, ಸಂ. ಬಸವರಾಜ ಮಲ್ಲಶೆಟ್ಟಿ, ಸಂ. ೧, ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ. ಗದಗ.

೩೬. ಶ್ರೀಧರ್, ವಿ.ಎಸ್., ೧೯೯೫, **New text, Old Issues,** ಹೆರಾಲ್ಡ್‌ನಿಂದ, ಡೆಕ್ಕನ್.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಈ ಲೇಖನವು ನನ್ನ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುವ Colonialism and Formation of the Virashaiva Community ಎಂಬುದರ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದವಾಗಿದೆ. ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡಿದ ಡಾ. ಶಿವರಾಮ್ ಪಡಿಕ್ಕಲ್‌ರನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧನ್ಯವಾದಗಳಿಂದ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ.

೨. ಮಹಾಚೈತ್ರ ವಿವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಡೆಕ್ಕನ್ ಹೆರಾಲ್ಡ್‌ನಲ್ಲಿ ಲೇಖನ ಬರೆದಿರುವ ಶ್ರೀಧರವರು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಮಹಾಚೈತ್ರ ವಿವಾದವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ಜಿಲ್ಲಾ ಪಂಚಾಯತ ಚುನಾವಣೆಯ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು (೧ನೇ ಜುಲೈ, ೧೯೯೫).

೩. ಲಿಂಗಾಯತ-ವೀರಶೈವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಭಾಷಿಕ ಅನುಕೂಲತೆಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಅಂತ ಇದ್ದರೆ, ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

೪. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತನ್ನದೆಂದು ಸಾಧಿಸಿ, ಇತರ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಯನ್ನು ಅಸಮಾಧಾನದಿಂದ ನೋಡುವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಸಮ್ಮತಿ, ಭಾವೋದ್ವೇಗ, ಸಂಕುಚಿತ ಮತ್ತು ಆತಂಕಭರಿತ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಐಡಿಲಾಜಿಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿರುವವರು ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿದಾರರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಕೀಯದಂತೆ ಅವರು ಸಹ ಜನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಐಡಿಲಾಜಿಗಳಿಗೆ ಸೆಳೆಯುವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೂಡುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

೫. ಸಮುದಾಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾನು ಲಿಂಗಾಯತ 'ಏಕೀಕೃತ' ಭಾವನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ. ಇದರರ್ಥ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪತೆ ಅಥವಾ ಸಮಗ್ರತೆ ಇದೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಸಮುದಾಯ ಅಥವಾ ಸಮಾಜ ಎಂಬುದು ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮನ್ನ ತಾವು 'ಏಕೀಕೃತ'ವೆಂದು ಸೂಚಿಸಲು ಬಳಸುವ ಊಹಾಕಲ್ಪಿತ (imagined) ಅಸ್ಮಿತೆ. ಈ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ವಿವಾದಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಐಡಿಯಾಲಜಿಯಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಧರ್ಮ, ತತ್ವ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಲಿಂಗಾಯತರ ಈ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಲು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು, ಸಮುದಾಯವೆಂಬುದು

'ಸಂಬಂಧಿಕ'ವಾದದು. ಅಂದರೆ ತಾವು ಯಾರು, ತಮ್ಮವರು ಯಾರು, ಇತರರಿಗೂ ಮತ್ತು ತಮಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು, ಇತರರಿಗಿಂತ ತಾವು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು. ವ್ಯತ್ಯಾಸ/ಸಾಮ್ಯತೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪರಿಯಿದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಮುದಾಯವೆಂಬುದು 'ಸಂಘಟನಾ' ರೂಪ. ಅಂದರೆ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಚೆದುರಿ ಹೋಗಿರುವ ತಮ್ಮವರನ್ನು ಒಂದು ಏಕೀಕೃತ ಸಮುದಾಯದಡಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗೂಡಿಸಲು ಸಂಘಟಿಸುವ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು. ಈ ಸಂಘಟನಾ ಕಾರ್ಯವು ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಜಾತಿ-ಉಪಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚೆದುರಿಹೋಗಿರುವ ಇವರು ಸಂದರ್ಭದ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದಾಗಿ ಮತ್ತು ಇತರರಿಂದ ತಮ್ಮ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಏಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಘಟನೆಯು ಆಧುನಿಕ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲತೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಮರು-ರೂಪಿಸುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಚಲಾಯಿಸುವ ಬಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಸಮುದಾಯವು 'ಧಾರ್ಮಿಕ-ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ಮೃತಿ'ಗಳ ಸಾರ ರೂಪ. ಅಂದರೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ-ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥನಗಳನ್ನು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮರುಕಳಿಸಿ, ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು. ಇದು ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕುವ ಗರ್ವ ಮತ್ತು ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ ಸಮುದಾಯವೆಂಬುದು 'ಅನ್ಯ'ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಅಂದರೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಇತರರು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ. ಇದು ಇತರರು ತಮ್ಮನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಆತಂಕಮಯ ಸ್ಥಿತಿ. ಅನ್ಯರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಸರಿ ಬೀಳದಿದ್ದರೆ ಅವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಅಥವಾ ವಿರೋಧಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

೬. ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ದ್ವಿಭಾಷಾ ಪತ್ರಿಕೆ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಹೊರಡುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಅಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಮುಖವಾಣಿಯಾಗಿತ್ತು.

೭. ಶುಭೋದಯ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಈ ಲೇಖನದ ಮೂಲ ಪಾಠ ನನ್ನಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್‌ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕೆಲವು ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

೮. ಆಲೂರ್ ವೆಂಕಟರಾವ್‌ರವರು ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪನವರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಕೋರ್ಟಿನ ಕೇಸು ಲಿಂಗಾಯತರ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದವು ಎಂದು ಆಲೂರರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ(ಆಲೂರು, ೧೯೪೮:೧೪೧). ಆಲೂರರ ಈ ಮಾಹಿತಿ ಶುಭೋದಯ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರು ಮತ್ತು ಲೇಖಕನು ಕ್ಷಮಾಪಣೆ ಕೇಳಿದರು ಎಂಬ ಲಿಂಗಾಯತರ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆ.

೯. ಆದರೆ ಮೈಸೂರು, ಬಳ್ಳಾರಿ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಶುಭೋದರ ವಿವಾದವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್‌ನ ಸಂಪಾದಕೀಯವು ಹಳ ಹಳಿಸಿದೆ (೨೦ನೇ ಮಾರ್ಚ್, ೧೯೨೦).

೧೦. ಎಸ್.ಆರ್. ಗುಂಜಾಳರ ಪ್ರಕಾರ (೧೯೯೯:೨೭) ಬಸವೇಶ್ವರ ನಾಟಕವು ಬಸವನ ಬಗ್ಗೆ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಗೀತ ನಾಟಕ.

೧೧. ಬಹುಶಃ ನಾಟಕವು ಬಿಜ್ಜಳನ ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದುದರಿಂದ ಜೈನ ಮತೀಯರು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮೂಲಪಠ್ಯವಿಲ್ಲ.

೧೨. ಬರ್ನಾರ್ಡ್ ಕೋನ್ ಎಂಬುವವರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ವರ್ಗವು ಯಾವ, ಯಾವ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಪೌರಾತ್ಯ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಕೋನ್, ೧೯೯೬:೨೮೩).

೧೩. ಚರ್ಚೆಯ ಅನುಕೂಲತೆಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಆ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರೋ, ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ನಿಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿರುವ ವಿವಿಧ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

೧೪. ಈ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಗುಂಜಾಳರು ಬುಕನಾನನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದ ಲೇಖನವನ್ನು (೨೦೦೦) ನೋಡಿರಿ.

೧೫. ಇವರಿಬ್ಬರು ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಸರ್ವೇಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

೧೬. ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿ.ಎಸ್. ಸಣ್ಣಯ್ಯ ಎಂಬುವವರು ೧೯೮೮ರಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೧೭. ಬ್ರೌನನನ್ನು ತೆಲುಗು ಭಾಷಿಕರು ಬಹಳ ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ತೆಲುಗು-ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ನಿಘಂಟನ್ನು ರಚಿಸಲು ಮೊದಲ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದವನೇ ಅವನು.

೧೮. ಆಗಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಂಡಿತರಾಗಿದ್ದ ಎಚ್.ಎಚ್. ವಿಲ್ಸನ್ನರ ಜೊತೆಗೆ ವೀರಶೈವರ ಬಗೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಭಿನ್ನಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬ್ರೌನನು ವೀರಶೈವರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರೆಪಿಸಿತು (ಪೀಟರ್ ಶ್ಮಿತರನ್, ೨೦೦೧:೧೨೪.

೧೯. ಕಿಟೆಲ್ಲನು ತನ್ನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಪದದ ಬದಲಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಪದವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೨೦. ಕಿಟಲ್ ಮತ್ತು ಎಸ್.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಆಪ್ತರಾಗಿದ್ದರು. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಗಳೆರಡೂ ಬರುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಕಿಟೆಲ್‌ಗೆ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದರು. ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕಿಟೆಲರು ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

೨೧. ಬಾರ್ತ ಮತ್ತು ಭಂಡಾರಕರರ ಮಾಹಿತಿಗಳಿಗಾಗಿ ನಾನು ಆರ್.ಎನ್. ನಂದಿಯವರ ಲೇಖನವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ (೧೯೮೬:೧೪೯-೧೫೮).

೨೨. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಮೊದ ಮೊದಲು ಫ್ಲೀಟನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ ಪಟ್ಟಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಶಾಸನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜೀರಿಗೆ, ಕೆ. ಬಸವಪ್ಪನವರ ಲೇಖನವನ್ನು (೧೯೩೯) ನೋಡಿರಿ.

೨೩. ಇದರರ್ಥ ಲಿಂಗಾಯತರು ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ.

೨೪. ಎಸ್.ಎನ್. ಭೂಸರೆಡ್ಡಿ ಮತ್ತು ವೆಂಕಟರೆಡ್ಡಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತರು ೧೮೬೦ರಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ವೀರಶೈವ ನಿಯತಕಾಲಿಕೆಗಳು (೧೯೯೫) ಲಿಂಗಾಯತರ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಲು ಮುಖ್ಯ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ.

೨೫. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಶ್ರೀಮಂತ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಭೂಮಾಲಿಕರಾಗ್ಗಿದ್ದವರು.

೨೬. ಈ ಒತ್ತಾಯವು ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿದ್ದ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿನ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರು ತಮ್ಮನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕೆಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

೨೭. ನಂತರ ಜನಗಣತಿಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಲಿಂಗಾಯತರ ನಂದಿಧ್ವಜ ಆಚರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪ್ರಕಾರ ನಂದಿಧ್ವಜ ಮೆರವಣಿಗೆಯ ಬಲಗೈ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಲಿಂಗಾಯತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೇಗಾದರು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ತಮ್ಮನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವದ ನಂದಿಧ್ವಜ ಮೆರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು ಎಂದು ಬ್ರಾಹ್ಣರು ಸವಾಲು ಎಸೆದರು.

೨೮. ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೂ ತಮ್ಮು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ನಡೆದ "ಧರ್ಮಯುದ್ಧ" (ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ೨೦೦೦:೨೦೨)ದ ಬಗ್ಗೆ ೧೮೮೨ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ **ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಕರೆಸ್ಪಾಂಡೆನ್ಸ್** ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ (ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳು) ಹೇರಳವಾಗಿ ಮಾಹಿತಿಗಳೂ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಿಸಿದವರು ಯಜಮಾನ್ ವೀರಸಂಗಪ್ಪನವರು. ನನಗೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಪಿ.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ನೀಡಿದ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರಗಳಿವೆ. ಎರಡನೇ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ವೀರಸಂಗಪ್ಪನವರು ಬರೆದ ವಾದಗಳಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪುಸ್ತಕವು ನನ್ನ ಬಳಿಯಿಲ್ಲ.

೨೯. ಜೇಮ್ಸ್ ಮ್ಯಾನರರ ಅಧ್ಯಯನವು ೧೯೦೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸತ್ತದೆ. ಅವರು ಗಮನಿಸುವ ಹಾಗೆ "ಲಿಂಗಾಯತ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ ನೊಣಬ ಮತ್ತು ಸಾದರರನ್ನು ೧೮೯೧ರ ಜನಗಣತಿಯವರೆಗೆ ಒಕ್ಕಲಿಗರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ೧೯೦೧ರ ಜನಗಣತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಪಟ್ಟಿಯಿಂದ ತೆಗೆದು ಲಿಂಗಾಯತರ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು (೧೯೭೭:೩೭).

೩೦. ಪ್ರಥಮ ವೀರಶೈವ ಮಹಿಳಾ ಪರಿಷತ್ತು (೧೯೦೯) ಮತ್ತು ವಾರ್ಷಿಕ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆ (೧೯೦೯)ಯ ಸಮಾವೇಶವು ಈ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರ್ಯಾರು ಸೇರುತ್ತಾರೆಂದು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ಗೊತ್ತುವಳಿಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿತು. ಆ ಗೊತ್ತುವಳಿಯ ಪ್ರಕಾರ ವೀರಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗುಂಪಿಗೆ ಜಂಗಮರು ಮತ್ತು ಆರಾಧ್ಯರು

ಮಾತ್ರ ಸೇರುತ್ತಾರೆ; ದೇಸಾಯಿ, ದೇಶಪಾಂಡೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಪಾಳೆಯ ಮನೆತನದವರು ವೀರಶೈವ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದವರು; ಕೈಗಾರಿಕೋದ್ಯಮಿಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ ವರ್ಗದವರು ವೀರಶೈವ ವೈಶ್ಯ ವರ್ಣದಡಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಾರೆ; ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯವರು ವೀರಶೈವ ಶೂದ್ರ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಬೇಕಾದವರೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾಯಿತು.

೩೧. ಬಿ.ಸಿ. ವೀರಪ್ಪನವರು ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗಂಜಾಂಮಠದ ನಂಜುಂಡಸ್ವಾಮಿಗಳು ೧೯೪೧ರಲ್ಲಿ ಜನಗಣತಿ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಮಹಾರಾಜ ಶ್ರೀ ಚಾಮರಾಜೇಂದ್ರ ಒಡೆಯರ್ ಅವರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂತೆ ಶ್ರೇಷ್ಠರು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆಂದು ಮನವಿ ಪತ್ರವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದರು. ಈ ಪತ್ರದ ನಕಲನ್ನು ವೀರಪ್ಪನವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚು ಹಾಕಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಂಜುಂಡಸ್ವಾಮಿಗಳು ಜನಗಣತಿಯ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಜಾಗೃತಿ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಪತ್ರ(೧೯೪೦)ದ ನಕಲನ್ನೂ ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

೩೨. ಶಿವಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿ(೧೯೩೪) ಮತ್ತು ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು (೨೦೦೦) ಯಜಮಾನ್ ವೀರಸಂಗಪ್ಪನವರಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

೩೩. ಅರಟಾಳ ರುದ್ರಗೌಡರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ ಎಸ್.ಎಂ. ಅಂಗಡಿಯವರು ರುದ್ರಗೌಡರು ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ವೀರಶೈವ ವಿಲಾಸ ಪ್ರೆಸ್‌ನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರೆಸ್‌ನ ಉದ್ದೇಶ ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ವೀರಶೈವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು ಎಂದು ಅಂಗಡಿಯವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ರುದ್ರಗೌಡರು ೧೯೦೯ರಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವರ ಸರ್ವೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

೩೪. ಇವರ ಭಾಷಣಗಳ ಪೂರ್ಣ ಪಾಠವನ್ನು ಕೆ.ಎಂ. ಶಿವಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಸಂಕಲಿಸಿರುವ **ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯ ಮಾಜಿ ಅಧ್ಯಕ್ಷರುಗಳ ಭಾಷಣ ಸಂಗ್ರಹ** (೧೯೮೩)ವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

೩೫. ಗುರು-ವಿರಕ್ತ ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆರ್. ಬ್ಲೇಕ್ ಮೈಕಲ್ಲ್ (೧೯೮೩), ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ (೧೯೮೪) ಮತ್ತು ಬಿ.ಸಿ. ವೀರಪ್ಪನವರ (೨೦೦೧) ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಆಧಾರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೩೬. ಗುರು-ವಿರೋಧತ್ವವು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದು ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ(೧೯೮೪). ಗ್ರಾಂಥಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಇದು ನಿಜವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ೧೮೮೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ "ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು" ಗ್ರಂಥವು ರೇಣುಕ-ಬಸವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಗೌರವಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯ ವಿಧಾನಗಳು ಮತ್ತು practical realitiesಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಮಠ-ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ದಿನನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದವು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯ.

೩೭. ಎಸ್.ಆರ್. ಗುಂಜಾಳರ ಕೃತಿ **ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾದ ನಿಲಯಗಳು** (೧೯೯೪) ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

೩೮. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಎಂ.ಪಿ. ಶಂಕರಪ್ಪನವರ ಲೇಖನವನ್ನು ಓದಿ (೨೦೦೩-೭೩).

೩೯. ಎಲ್ಲಾ ಮಠದವರು ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಬಸವನ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದವು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ವಿರಕ್ತಮಠಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಅನೇಕ ವಿರಕ್ತ ಮಠಗಳು ಜಂಗಮೇತರರನ್ನು ಪೀಠಾಧೀಶರನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂದಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲಿಂಗಾಯತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡರಾದ ಹಾನಗಲ್ಲ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯವರು ಜಂಗಮೇತರರು ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳಿಗೆ ಗುರುಗಳಾಗಲು ಎಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಮಠಾಧೀಶರಾಗಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಜಂಗಮ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನುಳ್ಳವರಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅವರ ವಾದವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗದುಗಿನ ತೋಂಟದಾರ್ಯ ಮಠದ ಬಸಪ್ಪಸ್ವಾಮಿಯವರು ಜಂಗಮೇತರರನ್ನು ಮಠಾಧೀಶರರನ್ನಾಗಿ ನೇಮಿಸಲು ಸಿದ್ಧರಿದ್ದರು. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಾಗಿ ವೀರಪ್ಪನವರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು (೨೦೦೧:೧೬೨) ನೋಡಿರಿ.

೪೦. ಹೊಂರೂಲ್ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಲಿಂಗಾಯತರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಕ್ರೀಯವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆ ಚಳುವಳಿಯ ಉದ್ದೇಶದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತರು ಅನುಮಾನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಸಂಪಾದಕೀಯದಲ್ಲಿ ("ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಇತರರು", ೨ನೇ ಜನವರಿ ೧೯೧೭) ಹೊಂ-ರೂಲ್ ಚಳುವಳಿಯ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಚರಮೂರ್ತಿಯೆಂಬುವವರು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೊಂ-ರೂಲ್ ಚಳುವಳಿಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸ್ವ-ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಶುರು ಮಾಡಿದ ಚಳುವಳಿಯೆಂದು ಅವರು ಹಿಗೆಳಿದಿದ್ದಾರೆ.

೪೧. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗಾಗಿ, ಗ.ಸ. ಹಾಲಪ್ಪನವರ ಕೃತಿಯನ್ನು (೧೯೬೬) ನೋಡಿರಿ.

೪೨. ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವತ್ತಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಜೇಮ್ಸ್ ಮ್ಯಾನರ (೧೯೭೭) ಮತ್ತು ಜಿ. ತಿಮ್ಮಯ್ಯನವರು (೧೯೯೩) ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ.

೪೩. ನೀಲ್ ಚಾರ್ಲ್ಸ್‌ವರ್ತ್‌ರವರು ದಕ್ಷಿಣ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ (ಧಾರವಾಡ, ಬಿಜಾಪುರ, ಇತ್ಯಾದಿ) ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಮೀಸಲಾತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ (೧೯೮೫:೨೮೦).

೪೪. ಇದರರ್ಥ ಎಲ್ಲಾ ಶಿವಶರಣರು ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾದರೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಬಸವ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯವರು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿ ಕಂಡರು.

೪೫. ಈ ಕೃತಿಯು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿಗೆ ೧೯೨೧ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ನಾನು ಅದರ ನಾಲ್ಕನೇ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು (೧೯೩೨) ಆಧರಿಸಿದ್ದೇನೆ.

೪೬. ಪಾವಟೆಯವರು ಬಸವನನ್ನು ಸಂಭೋದಿಸುವಾಗ ಅನೇಕ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬಸವೇಶ, ಶ್ರೀ ಬಸವ, ಬಸವಣ್ಣ, ಇತ್ಯಾದಿ.

೪೭. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಬರಮಗೌಡ ಪೊಲೀಸ ಪಾಟಿಲರ ವರದಿಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು (೧೨ನೇ ಫೆಬ್ರವರಿ, ೧೯೨೨).

೪೮. ಶಂಕರಪ್ಪನವರು ಸ್ಥಳೀಯ ನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಣಯ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಬರೆಯುವ ಪ್ರಕಾರ :

> ಗುರುಗಳು ಲಿಂಗವಂತರ ಆಚಾರ, ವ್ಯವಹಾರಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿದ್ದರು..... ಆಧುನೀಕರಣಗೊಂಡಂತೆ, ಈ ಮಠಗಳ ನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಣಯ ಮಾರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವು. ಹೊಸ ಸರ್ಕಾರದ ನ್ಯಾಯವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದಾಗ ಮಠಗಳು ತಮ್ಮ ನ್ಯಾಯನಿರ್ಣಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವು (೨೦೦೩-೭೧).

ಶಂಕರಪ್ಪನವರು ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಠದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು ಬಹಳ general ಆಗಿವೆ. ಅವರು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಮೇಲೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. "ಮಠಗಳು ಸಂಕುಚಿತವಾದಾಗ, ಮಠಪತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಕ್ಷೀಣಗೊಂಡಾಗ" ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ನ್ಯಾಯ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಜನರ ಅವಲಂಬನೆ ಅವುಗಳ ಪ್ರಭಾವವೊಂದೆ ಆಗಿರದೆ, ಸ್ಥಳೀಯ ನ್ಯಾಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಂಕುಚಿತ ಮತ್ತು ಕ್ಷೀಣತೆಯೂ ಸಹ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದವು.

೪೯. ವಿಲಿಯಂ ಮಾಕ್ ಕರ್ಮಾಕರು ಈ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ Lingayaths as a Sect (೧೯೬೩) ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೭

ಓದಿನ ಕ್ರಮಗಳು : ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚರ್ಚೆ

ಶ್ರೀ ಡಿಸೋಜ ಜೆರೊಮ್ ಮಾರ್ಸೆಲ್

ಪೀಠಿಕೆ

ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿ, ರಚಿಸಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸಂವಹನಿಸಿದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಓದು ಎಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕರೆಯಬಹುದು.[೧] ಇದರರ್ಥವೇನೆಂದರೆ ತಮ್ಮ ಆಚಾರ, ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಮತ್ತು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಜನರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಓದು ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯಾದರೂ ಅದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಓದುವುದು ಎಂದರೇನು? ಓದಿನ ಕ್ರಮಗಳು ಯಾವುವು? ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಯಾವುವು? ಗ್ರಹಿತಗಳು ಯಾವುವು? ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಯಾವುವು? ತಾತ್ವಿಕತೆ ಏನು? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಓದುವುದು

ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಓದುವ ಕ್ರಿಯೆ; ಓದುಗರು ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆ. ಅವಲೋಕನ; ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ವಿವೇಚನೆ ಮತ್ತು ವಿವರಣೆ ಅದರ ಅಂಗಗಳು.[೨] ಓದುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಸ್ಫುರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂವಹನ (ಮೌಖಿಕ ಅಥವಾ ಲಿಖಿತ) ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು (ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಂದರ್ಭ, ಇತ್ಯಾದಿ) ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಾಗ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಓದುಗನಾಗುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಸಂವಹನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಪಠ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ[೩]; ಅರ್ಥಸ್ಫುರಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಓದು[೪], ಸಂವಹನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅನುಸಂಧಾನ. ಆದುದರಿಂದ ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ಪಠ್ಯ ರಚನೆ; ಒಂದು ಸಂಕಲ್ಪ[೫]. ಇದೊಂದು ಅರ್ಥ ಹುಡುಕುವ, ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ರಚಿಸುವ ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

ಓದುಗ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯದ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಓದು ಎಂದು ಕರೆದರೂ ಅರ್ಥ ಎಂದರೇನು? ಅದು ಎಲ್ಲಿದೆ? ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದು ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆ,

ವಾಗ್ವಾದಗಳಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಹಾಕಿದೆ: ಅರ್ಥದ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರಾರು? ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಒಬ್ಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಲೇಖಕ ಅಥವಾ ಓದುಗನಿಂದ ಅರ್ಥ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೇ? ಅಥವಾ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಮೀರಿ ಅದು ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ಶಬ್ದಗಳ ಜೋಡಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದೆಯೇ? ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಕ್ರಮವೇನು? ವಿಧಾನಗಳು ಯಾವುವು? ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಏನು?

೨. ಓದಿನ ಕ್ರಮಗಳು

ಪಠ್ಯರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಪ್ರಪಂಚಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು: ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ, ಬದುಕನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದಾಗ ಬೀಜವಾಗಿ ಕೃತಿಕಾರನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಬೆಳೆದು, ಬರಹದ ರೂಪ ತಾಳುವ ತನಕದ ಕೃತಿಕಾರನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಪಂಚವಾದರೆ, ಕೃತಿಕಾರನ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಬರಹದ ರೂಪ ಅಥವಾ ಮರುಪಠ್ಯಗೊಂಡ ಕಥೆ, ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಪಂಚ, ಕೃತಿಕಾರನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಕೃತಿ ಓದುಗನ ಅವಲೋಕನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಮರುಪಠ್ಯಗೊಂಡ ಕಥೆ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಪಂಚ, ಪಠ್ಯದ ಹುಟ್ಟಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಅಥವಾ ಕವಿ, ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಓದುಗ ಇವರ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮೂರು ರೀತಿಯ ಓದುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ: ಕೃತಿಕಾರನಿಷ್ಠ ಓದು, ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಓದು ಮತ್ತು ವಾಚಕಕೇಂದ್ರಿತ ಓದು. ಓದನ್ನು ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗಾಗಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇವು ಮೂರು ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯ ರೀತಿ ಅಥವಾ ವಿಧಾನಗಳೂ ಕೂಡ.

೨.೧. ಕೃತಿಕಾರನಿಷ್ಠ

ಕೃತಿಕಾರನಿಷ್ಠ ಓದು, ಕೃತಿಕಾರನ ಉದ್ದೇಶವೇ ಅರ್ಥಸ್ಫುರಿಸುತ್ತದೆ; ಕೃತಿಕಾರನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಇಳಿಯದೆ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿತಗನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಆಕರ, ರೂಪ ಮತ್ತು ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಗಮನಕೊಡುವ ಈ ಕ್ರಮ ಕೃತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪಂಥ ಕೃತಿಕಾರನಿಗೆ ಬರೆಯಲು ಪ್ರೇರೇಪಣೆ ನೀಡಿದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಯಾವುದು? ಆತ ಬಳಸಿದ ಆಕರಗಳು ಯಾವುವು? ಜೀವಿಸಿದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶ ಯಾವುದು? ಕೃತಿಯ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು? ಈ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಆರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನ ಜೀವನ ಸಂದರ್ಭ, ಇತಿಹಾಸ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಆದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಯಶಃ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ 'ಸಹೃದಯ' ಕೃತಿಕಾರನಿಷ್ಠ ಓದುಗ. ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಬಂದ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಓದುವಿಕೆ, ಕೇಳುವಿಕೆ ಮತ್ತು ನೋಡುವಿಕೆಯಿಂದ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಕವಿಗೆ ಸಮಾನಾದ ಹೃದಯವಿದ್ದು ಕವಿ

ಸೂಚಿಸಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಓದುಗನನ್ನು ಅದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆತ ಕವಿಲೋಕದೊಡನೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮರುರಚಿಸುವವನು.[೬]

ಕೃತಿಕಾರನಿಷ್ಠ ಓದಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೇನು? ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆಗಳೇನು? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎದುರಾದಾಗ ಈ ಓದಿನ ಹಿಂದಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ ತೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಓದಿನ ಹಿಂದೆ ರಮ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹಾಗೂ ಮಾನವ ಕೇಂದ್ರಿತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಣೆಯಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಚಿಂತನಾಶೀಲತೆ, ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯದ ಮೇಲೆ ಅತೀವ ಒತ್ತು ನೀಡುವ ಈ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಅನೇಕ ಗ್ರಹಿತಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ : ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಾಸ್ತವವಿದೆ ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ನಿಲುವು: ಮನುಷ್ಯನೇ ವಾಸ್ತವದ ಕೇಂದ್ರ; ಆತನೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದ ಮೂಲ. ತನ್ನ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯರಚನೆಯನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಈ ನಿಲುವು ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ಕೃತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮರುರಚಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಕೃತಿಕಾರನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಇಂತಹ ಶೋಧದಿಂದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗೆ ಆಗುವ ಲಾಭವೇನು? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಓದಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಓದಿನತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ದವು.

೨.೨. ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಓದು

ಕೃತಿಕಾರನಿಷ್ಠ ಓದಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಬಂದ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಓದು, ಕೃತಿಯೆ ಒಂದು ಪಠ್ಯ; ಅರ್ಥ ಕೃತಿಯೊಳಗಿದೆ; ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಅರ್ಥಮಡುಗಟ್ಟಿದರೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕೃತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅನಾವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕೃತಿ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಕೃತಿಕಾರನಿಗಿಂತ ಕೃತಿಗೆ ಅದು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಓದಿನ ಪ್ರಕಾರ ಕೃತಿ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಸ್ವಾಯತ್ತೆಯುಳ್ಳ ರಚನೆ; ಅದರಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಸಂಯೋಜನೆಯಿದ್ದು ಪಠ್ಯದ ವಿವಿಧ ಅಂಗಗಳ ನಡುವೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ; ಆದುದರಿಂದ ರೂಪ ಮತ್ತು ವಿಷಯ; ರೀತಿ ಮತ್ತು ವಿಚಾರ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳು ಹೊಯ್‌ಕೈಯಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ; ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಈ ಬಂಧವನ್ನು ಹೊಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅದೊಂದು ಯಶಸ್ವಿ ಕೃತಿಯಲ್ಲ.

ಕೃತಿಕಾರ ಕೆಲವು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ತಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಓದುಗ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ ಅರ್ಥವನ್ನು

ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅನಾವರಣ (explicate) ಮಾಡಬಹುದು ಎಂದು ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಓದು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ವೈದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಕೌಶಲ್ಯಗಳನ್ನು, ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಕೃತಿಯ ಯೋಗ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಬೆಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಈ ಓದು ಮಹತ್ವ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠ ಓದು ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಥದ ಅನಾವರಣ ಈ ಓದಿನ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಶಬ್ದ, ರೂಪಕ, ಪ್ರತೀಕ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಮೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಕೂಲಂಕುಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

ಆದರೆ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಓದು ಕೂಡ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು: ಅರ್ಥ ಎಲ್ಲಿದೆ ಅಥವಾ ಪಠ್ಯರಚನೆ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ? ಅರ್ಥ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅರ್ಥ ಯಾಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ? ಬದಲಾಗುವ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು? ಕೃತಿಯೊಂದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ರಚನೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ, ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಓದಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಓದಿದರೆ ಅನರ್ಥಗಳಾಗುವ ಸಂಭವಗಳಿಲ್ಲವೆ? ಉದಾ: ಭಾರತೀಯ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಓದಬಹುದೇ? ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ, ದೊಡ್ಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಧವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವೇ? ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಭಾಷೆ ಒಂದು ಯಾದೃಚ್ಛಿಕ ರಚನೆ, ಅರ್ಥಾತ್ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದು ಸೂಚಿಸುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಇಚ್ಛಾನುಸಾರವಾಗಿದೆ; ಮೇಲಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಭಾಷೆಯಂತೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕೃತಿಯ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದೇ? ರಚನಾವಾದ, ರಚನೋತ್ತರವಾದಗಳು ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಓದಿಗೆ ಒಡ್ಡಿದಾಗ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಓದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು.

೨.೩. ವಾಚಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಓದು

ಅರ್ಥದ ಬಗೆಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಬೆಳೆದಾಗ ಅರ್ಥಕೃತಿಕಾರನಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಥವಾ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಪಠ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಓದುಗನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಓದಿನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಓದುಗನ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ನಿರೀಕ್ಷೆ, ಪ್ರವೇಶ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು, ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಪ್ರಭಾವ-ಪ್ರೇರಣೆ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಾಚಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಓದು ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ಇದು ಕೃತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಓದಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಬಂದ ಓದುವ ಕ್ರಮ.[೬] ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೂಸಾದ ಓದುಗ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಪಂಚ ಅಥವಾ ಉದ್ದೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಓದುಗನೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧಿಸದೆ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಆತನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಓದುಗನೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧಿಸದೆ

ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಆತನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಓದುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ಅದರ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವುದು ಉಚಿತ ಎಂದು ಸಾರಿ ಓದುವ ಹೊಸ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅದು ಪರಿಚಯಿಸಿತು.

ವಾಚಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಓದು ಓದುಗನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಓದುಗನ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದರೆ ಓದುಗನ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ, ಆತನ ಮೇಲಾದ ಸಮಕಾಲೀನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವ, ಆತನ ಒಲವು, ಶಿಕ್ಷಣ, ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ, ಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಬಳಸುವ ವಿಧಾನ ಇತ್ಯಾದಿ. ಓದುಗ, ತನ್ನ ಪ್ರಪಂಚದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿ ಪಠ್ಯರಚನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಅತ್ಯಂತ ಉಗ್ರ ವಾಚಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶಕರು ಓದುಗನೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಅಂತೂ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಓದುವುದೆಂದರೆ ಅರ್ಥ ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ. ಅದು ಓದುಗನ ಸಂದರ್ಭ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯದೊಡನೆ ಆತನ ಮೇಲಾಗುವ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ರುತ್ತದೆ.

೩. ಓದಿನ ಆಯಾಮಗಳು

ಓದಿನ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೃತಿಕಾರನಿಷ್ಠ, ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಅಥವಾ ವಾಚಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಗದಿರು ವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಚಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಓದು ಅಂದರೆ ಏನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಕಾಡಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಳೆದ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಓದು ಓದುಗ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯದ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಗೌರವಯುತ ಮುಖಾಮುಖಿ ಅಥವಾ ಸಂವಾದ. ಓದುಗ ಸ್ವಗತ (monologue) ಮಾಡದೆ ಸಂವಾದದ (dialogue) ಮೂಲಕ ಅಂದರೆ ಗೌರವಯುತವಾಗಿ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಕ್ರಮ.

ಓದಿನ ಕ್ರಮದ ಮುಖ್ಯ ಆಯಾಮ ಸಂವಾದವಾದರೆ, ಓದಿನಲ್ಲಿ ಸಂವಾದ ಸಾಧ್ಯವೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ತಲೆದೋರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಒಂದು, ಸಂವಾದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನರ ನಡುವಿನ ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧ. ಇದನ್ನು ಓದಿನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸುವ ಕ್ರಮ ಯಾವುದು? ಎರಡು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಳ ಮತ್ತು ಹೊರಪ್ರಪಂಚ ಓದಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಗ್ರಹವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪೂರ್ವಗ್ರಹದಿಂದ ಸಂವಾದಾತ್ಮಕ ಓದು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ತಲೆದೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಓದಿನ ಮುಖ್ಯ ಘಟಕಗಳಾದ ಸಂವಾದ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೩.೧. ಸಂವಾದ

ಓದುವಾಗ ಎದುರಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ, ಸಂವಾದ ಅಥವಾ ಜನರ ನಡುವಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಓದಿನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಆದುದರಿಂದ

ಸಂವಾದವೆಂದರೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ತಿಳಿದ ಹಾಗೆ ಸಂವಾದ ಇಬ್ಬರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಸಂಭಾಷಣೆಯೂ (ಉದಾ: ನಾಟಕ) ಅಲ್ಲ ಅಥವಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಇತರರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಚರ್ಚೆಯೂ ಇಲ್ಲ (ಪ್ಲೇಟೋನ ಸಂವಾದಗಳು) ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಮಾತುಕತೆಯೂ ಅಲ್ಲ.[೮] ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ನಾನು-ಅದು' (I-It) ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಮಾರ್ಟಿನ್ ಬ್ಯೂಬರ್ ಅವರು ಸೂಚಿಸಿದ 'ನಾವು-ತಾವು' (I-Thou) ಸಂಬಂಧ; ಮುಕ್ತ ಹಾಗೂ ಗೌರವಯುತ (intersubjective) ಮುಖಾಮುಖಿ; ಗೌರವಯುತ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ನಡೆಯುವ ಮಾತುಕತೆ.[೯] ಇದರಲ್ಲಿ ಹೃದಯ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು; ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂವಾದವು ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ಬಂದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ; ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಯುವ ಮುಕ್ತ ಮಾತುಕತೆ.

ಇತರರ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತ ಮಾತುಕತೆಯಿಂದ ಸಂವಾದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮೀರಿದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದರಿಂದ ಅನ್ಯರ ಅನನ್ಯತೆ, ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಂವಾದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನೈಜ ಸಂವಹನವಾಗಿದೆ. ಒತ್ತಡ, ಪ್ರಭಾವಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಲು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸಲೂ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ ಮಾತುಕತೆ ಅನೇಕ ಮಾನಸಿಕ ಬಂಧನಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ; ಮಾನವತೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ವಿನಯವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸಿ ಮಾನವೀಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ; ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಲು ಅನುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥಾ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾಗುತ್ತಾನೆ.

೩.೧.೧. ಸಂವಾದದ ನೆಲೆ

ಸಂವಾದದ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ: ಸಂವಾದದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯೇನು? ಅದು ಓದಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಯಾವುದು? ಸ್ವರೂಪ, ವಿನ್ಯಾಸ ಯಾವುದು? ಸಂವಾದದ ಮೂಲ ನೆಲೆ ಮಾನವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ. ಮಾರ್ಟಿನ್ ಬ್ಯೂಬರ್ ಅವರಂಥ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಮಾನವ ದ್ವೀಪವಾಗಿರದೆ ಸಮಾಜಜೀವಿ ಅರ್ಥಾತ್ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಂಪರ್ಕ, ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವಿ. ಮಾನವ ಇತರರೊಡನೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಪರಿಸರದೊಡನೆ ನಡೆಸುವ ಸಂವಹನದ ಮೂಲಕ ತನ್ನತನವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಂವಾದ, ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾನವ ಜೀವನದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ.

ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ, ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧವಾದ ಸಂವಾದವನ್ನು ಓದಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಅಂದರೆ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಸಂವಾದದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ವಿನ್ಯಾಸಗಳೇನು? ರೀತಿಯೇನು? ಇತ್ಯಾದಿ ಹಲವಾರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು.

ಭಾಷೆ ಒಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಅದು ತೆರೆದಿದ್ದಷ್ಟನ್ನೇ ಮುಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮಾತನಾಡುವಾಗಾಗಲಿ ಓದುವಾಗ ಆಗಲಿ ಭಾಷೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ

ಸಮಸ್ಯೆ ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಂವಹನ ಸಮಸ್ಯೆ. ಸಂವಹನ ಸಮಸ್ಯೆಯಾದರೆ, ಅದು ಅನುಸಂಧಾನದ ಮೂಲಕ ಪರಿಹಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಭಾಷೆ ಕೂಡ ಸಂವಾದದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವಾದ ಅಸಹಜವಲ್ಲ.

ಭಾಷೆಗೆ ಸಂವಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಂಶವಾದರೆ, ಪಠ್ಯರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅದನ್ನು ನಡೆಸುವ ಕ್ರಮ ಯಾವುದು? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಓದುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದವೆಂದರೆ, ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಜಾಗರೂಕನಾಗುವುದು: ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ಓದನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದರೂ ಅದು ಓದುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಅರ್ಥಾತ್ ತನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಹೇರದಿರುವುದು. ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು - ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ - ಗಮನಿಸಿ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವುದು.[೧೦]

ಓದಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಲ್ಲಿ ಸಂವಾದವೆಂದರೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಕೆಯ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ, ತಕ್ಷಣದ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ - ಸಂದರ್ಭ, ಪುಸ್ತಕ, ಬದುಕಿಗೆ - ಮಹತ್ವ ನೀಡುವುದು; ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೇಳಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸುವುದು; ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಮುಕ್ತ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಪಠ್ಯದೊಡನೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವುದು.[೧೧] ಇಂತಹ ಮುಕ್ತಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಒಡಮೂಡಿದ ಸಂವಾದ ಅರ್ಥಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಸುಲಭಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅರ್ಥ ಕೃತಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಆತ ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ ಆತನ ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಚಕರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸದೆ ಓದುಗರ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಯಿಂದ ಕೂಡ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ[೧೨] ಅಥವಾ ಅರ್ಥವು ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಓದುಗರು ನೀಡುವ ಅರ್ಥಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದ ಫಲವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಅರ್ಥೈಸುವುದು ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದ್ದು ಓದುಗ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಇದೊಂದು ಚರ್ಚೆಯಾಗಿರದೆ ಸಮಾಲೋಚನೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಒಡಂಬಡಿಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಓದುಗ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯ ಇವರಿಬ್ಬರ ಕ್ಷಿತಿಜಗಳ ಬೆಸುಗೆ (Fusion of horizons) ಎಂದು ಗಡಮರ್ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.[೧೩] ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆಗಳುಳ್ಳ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಮಾಲೋಚನೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸದೆ ಮುಕ್ತಭಾವದಿಂದ ಮಾತುಕತೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅರ್ಥಸ್ಫುರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಮಾತುಕತೆಯ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜನರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಜಗ್ಗಿ ಹಿಡಿಯದೆ ಅಥವಾ ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಿ ತೊರೆಯದೆ ಒಮ್ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅಥವಾ ಸಹಮತದಿಂದ ಅರ್ಥರಚನೆಯತ್ತ ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜನರ ಸಂಪನ್ನ ಬದುಕಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವ ಸಂವಾದವನ್ನು ಓದಿನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೂ ಬಳಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಸಂವಾದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಓದುಗ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯ ಪುನಃ ಪುನಃ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕೃತಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಕ್ಷಿತಿಜಗಳನ್ನು

ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದರಿಂದ ಹೊಸ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಹಳೆಯ ಕ್ಷಿತಿಜಗಳು ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅಥವಾ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬದಲಾಗುವುದರಿಂದ ಹೊಸ ಪಠ್ಯ ರಚನೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲ, ದೇಶದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕೃತಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ಹಾಗೆ, ಓದುಗನ ಕ್ಷಿತಿಜ ಕೂಡ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಬ್ಬನೇ ಓದುಗನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಕೃತಿಗೆ ಎದುರಾಗುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಓದುಗರು ಕೂಡ ವಿಭಿನ್ನ ಕ್ಷಿತಿಜಗಳೊಡನೆ ಕೃತಿಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಓದು ಸಂವಾದಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಓದುಗ; ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಬೆಸೆಯುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅರ್ಥದ ವಿವಿಧ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಅವುಗಳ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೊಳೆಯಿಸಿ ಪಠ್ಯವನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮರುರಚಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಓದು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಮುಗಿಯುವ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ; ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಓದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ.

೩.೨. ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆ (pre-understanding)

ಸಂವಾದ ಓದಿನ ಒಂದು ಆಯಾಮವಾದರೆ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆ ಅದರ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವಾಗಿದೆ. ಪಠ್ಯರಚನೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಹಂತವನ್ನು ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದರೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಜ್ಞಾನ; ಮೂಡಿದ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆ ಯೊಂದಿಗೆ ಓದನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಹಂತಹಂತವಾಗಿ ಪಠ್ಯರಚನೆಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಓದುಗರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಓದಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆ ಪುರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬಹುದು ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಡಬಹುದು; ತಿದ್ದಲ್ಪಡಬಹುದು ಅಥವಾ ಒಪ್ಪಲ್ಪಡಬಹುದು; ತಿರಸ್ಕರಿಸಲ್ಪಡಬಹುದು. ಅಂತೂ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಓದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ದುರಭಿಪ್ರಾಯ, ಪೀಡೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅದೊಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ. ಒಬ್ಬರು ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದಾಗ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗೆ ಆದಿ ಭಾಗವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸುವುದಾದರೆ, ಅದೊಂದು ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭದ ಕೂಸಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಅದೊಂದು ನಿಲುವು. ಅದು ಎಂದೂ ಜಡವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಓದಿದಂತೆ ಇತರ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಂತೆ ತಿದ್ದುಪಡಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ; ಪರಿಷ್ಕರಣೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆ; ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆ ಓದುಗನ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆ ಕೂಡ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮೈಗೂಡಿಸಿದ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹದಿಂದ - ಬದುಕು, ಓದು, ಇತರರೊಡನೆ ನಡೆಸಿದ ಸ್ಪಂದನ, ಅನುಸಂಧಾನ

ದಿಂದ - ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸಮಷ್ಠಿ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಕೂಡ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿರಬಹುದು. ಓದುಗನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ರಾಜಕೀಯ ಒಲವುಗಳು, ಸಂಕಥನಗಳು, ಅವುಗಳಿಂದಾದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆ, ಲಿಂಗ, ವರ್ಗ, ಜಾತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳು ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಿದ್ಧತೆಯಿಂದ ಕೃತಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ ಅದು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಆದುದರಿಂದ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬಂಡವಾಳ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಸಮಕಾಲೀನ ಅಭಿರುಚಿ ಮತ್ತು ಕಾಳಜಿಯೊಡನೆ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇತರರು ನಡೆಸಿದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಿಷಯಭಂಡಾರ ಓದುಗನಿಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ನೀಡಿ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನಿಡಲು ಅರ್ಥಾತ್ ಅರ್ಥವನ್ನು ಊಹಿಸಲು[೧೪] ಮತ್ತು ರಚಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರರ್ಥ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳಂತೆ ಅರ್ಥ ಸ್ಫುರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳೂ ಮಾರ್ಪಾಡು ಹೊಂದಬಹುದು. ಅಂತೂ, ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಓದಿಲ್ಲ. ಇದು ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥ ಅಥವಾ ಪಠ್ಯ ಸಾಕಾರಗೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅರ್ಥ ಓದುಗನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಛಾಪು, ಕೂಡ ಆಗಿದೆ. ಓದಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯಿರುವುದು ಪೂರ್ವಗ್ರಹದಿಂದ ಅಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಪೂರ್ವಗ್ರಹದ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದ.

ಹೀಗೆ ಸಾರಾಂಶವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಕೃತಿ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅಲ್ಲ ಓದುಗ ತನ್ನ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಹೇರುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಓದು ಒಂದು ಸಂವಾದ: ಮುಕ್ತ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಅನುಸಂಧಾನ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಸಮಗ್ರತೆಗೆ ಅಥವಾ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಆಗದಂತೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಮನೋಭಾವನೆಯಿಂದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಪಠ್ಯದ ಮರುರಚನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೪. ಓದು ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆ

ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧ ಕಾರ್ಯಸೂಚಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಂವಾದಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಓದುವವರಿಗೆ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಯೊಂದಿದೆ. ಓದುಗನಿಗೆ ತನ್ನ ಇತಿಮಿತಿಗಳ ಪರಿಚಯದೊಡನೆ ಹೊಸ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತೆರೆಯುವ ಉತ್ಸಾಹ ಮತ್ತು ವಿನಯವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[೧೫] ಜೊತೆಗೆ, ಕೃತಿಯ ಇತಿಮಿತಿಯ (ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು), ಪರಿಚಯವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮರೆತರೆ, ಓದುಗನ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಕೃತಿಯ ಐತಿಹಾಸಿಕೆಯೂ ವಿಶಾಲ ಹಾಗೂ ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಪಠ್ಯರಚನೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಬಹುದು. ಇತಿಮಿತಿಯ ಅರಿವು ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮುಕ್ತ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯಿಂದ ಹಿಂದೆಯೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಎರಡು ಪ್ರಪಂಚಗಳ ಬೆಸುಗೆ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಓದುಗ ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಕೃತಿ ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಅನುಸಂಧಾನ ಏರ್ಪಟ್ಟು

ಹೊಸ ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥ ಸ್ಫುರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಸಂವಾದದ ಫಲವಾಗಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಓದುಗ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಓದಿನ ಈ ಕ್ರಮದ ಮೇರೆಗೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಮರುರಚಿಸಲು ಓದುಗನಿಗೆ ಕೃತಿಯ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಯೊಡನೆ ಅದು ಸೂಚಿಸುವ ಅನುಭವದ ಪರಿಚಯವಾಗಿರಬೇಕು (ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಓದುಗ ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಭಾಗವಾಗಿರಬೇಕು ಅಲ್ಲವೆ ಕೃತಿ ಸೂಚಿಸುವ ಅನುಭವ ಆತನಿಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ). ಇಲ್ಲವೇ, ಅಂತಹ ಅನುಭವವನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿಸುವ ಕುತೂಹಲ, ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ ಇರಬೇಕು ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಮನೋಭಾವದೊಡನೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುವ ಕೌಶಲ್ಯ ಓದುಗನಿಗಿರಬೇಕು.[೧೬] ಯಾಕೆಂದರೆ ಓದು, ಓದುಗನ ಮುಕ್ತ ಮನಸ್ಸು, ಅನುಭವ, ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಸಂವಾದ. ಈ ಸಂವಾದ ಏರ್ಪಟ್ಟಾಗ ಕೃತಿಯ ಅಧಿಕ ಅರ್ಥ ಓದುಗನಿಗೆ ಹೊಳೆದು ಮರುಹುಟ್ಟು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಒಂದು ಓದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಓದು ಇನ್ನೊಂದು ಓದನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಒಂದು ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ನಿರ್ವಚನಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ; ಓದುಗನ ಸಂದರ್ಭ ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ ಪಠ್ಯ ರಚಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಮಾರ್ಪಾಡಿಸುತ್ತಾ ಮರುರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

೫. ಸಂವಾದಾತ್ಮಕ ಓದಿನ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಣೆ

ಈ ರೀತಿಯ ಓದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರೇರಣೆ, ಪ್ರಭಾವಗಳೇನು? ಗ್ರಹೀತಗಳೇನು? ಅದು ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ ಸಂವಾದಕ್ಕೂ ಒತ್ತು ನೀಡಲು ಕಾರಣವೇನು? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಇಂತಹ ಓದಿನ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸೂಚನೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪರ್ವದಿಂದ ಪ್ರಚೋದಿತವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಾದ (positivism) ಮತ್ತು ವಿಚಾರವಾದಗಳು (rationalism), ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಂತೆ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ತಟಸ್ಥ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ವಿಚಾರವು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಗ್ರಹದ ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಸಾರುತ್ತಿರುವಾಗ ಆ ನಿಲುವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಗ್ರಹದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಲು ಈ ರೀತಿಯ ಓದು ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂತು.[೧೭] ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಮಾನವನಿಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಂದರ್ಭಿಕತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಭೂತ (ಸಂಪ್ರದಾಯ) ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದಿಂದ (ಪೂರ್ವಗ್ರಹ) ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತವಾದ ಅಥವಾ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಓದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಪೂರ್ವಗ್ರಹವೇ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ರೂಪರೇಖೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ರಹಿತ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲ. ಅದು

ಅಸಾಧ್ಯ ಕೂಡ. ಆದುದರಿಂದ ಸಂವಾದದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಓದುಗ ಪರಸ್ಪರ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವುದು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂತು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಓದುವಿಕೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಮಹತ್ತವಾದ ಹೆಜ್ಜೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. Painadath S., We Are Co-pilgrims, ISPCK, Delhi : 2006, ಪು. ೭೬.

೨. ಓದಿನ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ನಡೆದಿದೆ. ಕೆಲವರು ಬರಹ ಸಾಂಕೇತಿಕರಣ ಅದರ ವಿವರಣೆ ಅಥವಾ ಓದನ್ನು ಮರು ಸಾಂಕೇತಿಕರಣವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ David Bleich, Subjective Criticism, St Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978, P. 88 As quoted in Literary Meaning, William Ray, Basil Blackwell Publisher Limited, England, 1984, p. 81.

೩. ಪಠ್ಯ ಎಂದರೇನು? ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸ, ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ. ಕೆಲವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಖಲೆಯನ್ನು ಪಠ್ಯವೆಂದು ಕರೆದರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಅದು ಓದಿನಲ್ಲಿ ಸಾಕಾರಗೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಓದುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಓದುಗನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಸಂವಹನ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಓದುಗರು ಮತ್ತು ಓದುವಿಕೆ, ಆನಂದಕಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ೧೯೮೮, ಪು. ೫೩.

೪. ಓದಿನ ನೆಲೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಓದಿನ ನಿರ್ವಚನ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಕೇತಿಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಂಕೇತಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸುವುದು; ಭಾಷಣ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಬ್ದಿಕ ಅರ್ಥಗಳಿಗಿಂತ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವ ಮೌಲ್ಯ, ಶ್ರದ್ಧೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು. Susan R Suleiman and Inge Crosman (ed) The Reader in the Text, Princetion University Press, New Jersey : 1980, ಪು. ೮.

೫. ಓದು ಅಂದರೆ ಓದುಗ ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದು, ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು, ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು, ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಓದುಗನ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದದ್ದು. William Ray, Literary Meaning, Basil Blackwell Publisher Ltd, England: 1984 : ಪು. ೮

೬. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೫, ಪು. ೨೩೦.

೭. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಓದುಗರು ಮತ್ತು ಓದುವಿಕೆ, ಆನಂದಕಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ೧೯೯೮, ಪು. ೬೬.

೮. ವಿವರಗಳಿಗೆ David Lockhead, The Dialogical Imperative, A Christian Reflection on Interfaith Encounter, Orbis Books, Maryknoll New York, 1988, p. 47 ಓದಿ.

೯. Maurice Friedman, Intercultural Dialogue and the Human Image, S.C. Malik, Pat Boni (ed), Indira Gandhi National Centre for the Arts, New Delhi : 1995, p. 8.

೧೦. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಎಂದರೆ ಕೃತಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಅಥವಾ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಎಂದರೆ ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅವುಗಳ ಗ್ರಹೀತ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಎಂದರೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ರೀತಿಗಳು.

೧೧. Maurice Friedman, Intercultural Dialogue and the Human Image, S.C. Malik, Pat Boni (ed) Indira Gandhi National Centre for the Arts, New Delhi : 1995, p. 9.

೧೨. Hans Georg Gadamer, Truth and Method, English Translation, New York, Seabury Press, 1975, p. 15. (hereafter it will be cited as Gadamer) in Richard King, Orientalism and Religion, Oxford University Press, 1999, 75. (ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು Orientalism and Religion ಕರೆಯಲಾಗುವುದು)

೧೩. Richard King, Orientalism and Religion, Oxford University Press, 1999, p. 76.

೧೪. ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆ ಓದುಗನಿಗೆ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳ ಕ್ಷಿತಿಜವನ್ನು ನೀಡಿ ಆತ ಪಠ್ಯರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ಸಿಎಸ್ನೈನ್ ೫೭ ಓದಿ).

೧೫. Gadamer, p. 238 in Orientalism and Religion, p. 75.

೧೬. Haight, Roger, 'Dynamics of Theology' Claretian Publications, Bangalore : 2002, p. 147.

೧೭. Richard King, Orientalism and Religion, Oxford University Press, 1999, p. 73.

೮

ಕನಕದಾಸರ ಒಂದು ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವದ ನೆಲೆ

ಶ್ರೀ ಎನ್. ಸುರೇಶ್ ನಾಗಲಮಡಿಕೆ

ನಾವು ಕುರುಬರು ನಮ್ಮದೇವರು ಬೀರಯ್ಯ
ಕಾವ ನಮ್ಮಜ್ಜ ನರಕುರಿಯ ಹಿಂಡುಗಳ

ಅಷ್ಟಮದ ಮತ್ಸರಗಳೆಂತೆಂಬ ಟಗರುಗಳು
ದೃಷ್ಟಿ ಜೀವಾತ್ಮನೆಂತೆಂಬ ಆಡು
ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವೆಂತೆಂಬ ಹೋತಗಳು
ಕಟ್ಟಿ ಕೋಲಿನಲಿ ಇರಿಯುತಿಹ ನಮ್ಮಜ್ಜ

ವೇದಶಾಸ್ತ್ರ ಪುರಾಣವೆಂತೆಂಬ ಶ್ವಾನಗಳು
ಕಾದಿದ್ದು ನಮ್ಮಜ್ಜನ ಹಿಂಡೊಳಗೆ
ಹಾದಿಗಾಣದೆ ಕೂಡಿ ಬಾಯಾರಿಕಾಲ್ಗೆಡಲು
ಆದರಿಸಿ ಅಂಬಲಿಯ ನೆರೆವ ನಮ್ಮಜ್ಜ

ಅರಿವೆಂಬ ಮರಿಗಳು ಹಿಂಡಿನೊಳಗಡೆ ಬರಲು
ಮರೆವೆಂಬ ವ್ಯಾಘ್ರ ಕಿರುಬ ತೋಳಗಳು ಹೊಕ್ಕು
ತರುಬಿ ಹಿಂಜಾವದಲಿ ಕುರಿಯ ಮುರಿದವು ಕಂಡು
ಅರಿತು ಅರಿಯದ ಹಾಗೆ ಇರುವ ನಮ್ಮಜ್ಜ.

ಹುಟ್ಟಿದಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿಲ್ಲ ಸಾವುದಕೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲ
ಹುಟ್ಟು ಸಾವಿನ ಹೊಲಬ ಬಲ್ಲ ನಮ್ಮಜ್ಜ
ಅಷ್ಟುಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಇಷ್ಟು ಅಂಬಲಿ ಮಾಡಿ
ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬುವ ಹಾಗೆ ಎರೆವ ನಮ್ಮಜ್ಜ

ಕಲಿಯುಗಕೆ ಗೌಡನಿವ ಸಂಗಾತಿ ಮಂತ್ರಿಸುತ
ಕಲಿಯುಗಂಗಳನೆಲ್ಲ ಪೊರೆವಾತ ನೀತ

ಜಲಜಾಕ್ಷ ಕಾಗಿನೆಲೆ ಯಾದಿಕೇಶವನ ಮನ
ಪೊಲಿಸಿ ಭಜಿಸಿದ ಮನುಜ ಹುಟ್ಟು ಕುರುಬ

- ಕನಕದಾಸ

ಕನಕದಾಸರ ಈ ಕೀರ್ತನೆ ಬಹಳ ಬೇಗ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎಂದೆನಿಸಿದರೂ, ಆಳದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕನಕದಾಸರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಳಸುವುದು ನೋಡಿದರೆ, ಅವರು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಪಕ್ವಗೊಂಡ ನಂತರವೇ ಈ ಕೃತಿ ರಚನೆಯಾಗಿರಬೇಕು.

"ನಾವು ಕುರುಬರು ನಮ್ಮ ದೇವರು ಬೀರಯ್ಯ
ಕಾವ ನಮ್ಮಜ್ಜ ನರಕುರಿಯ ಹಿಮಡುಗಳು"

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಮುಖೇನ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪ್ರಧಾನ ವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ಮಾನವನ ಬದುಕು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತಾ ಸಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಬೀರಯ್ಯ ಕುರುಬರ ಆರಾಧ್ಯದೈವ ಕುರಿಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾಯುವ 'ಅಜ್ಜ' ಕುರಿಗಳ ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮುಖಾಂತರ ನಿಗೂಢ ಜಗತ್ತೊಂದನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಟಗರು, ಆಡು, ಹೋತಗಳಿರುವ ಆ ಹಿಂಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಹತ್ವವಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕುರಿ ಕಾಯುವ ಕಾಯಕದಲ್ಲೇ ಅನುಭಾವಿಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದವರಲ್ಲಿ ಕನಕದಾಸರು ಮೊದಲಿಗರಲ್ಲ. ವಚನಕಾರ ವೀರಗೊಲ್ಲಾಳ ಮೊದಲಿಗ. ಪ್ರಾಣಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಮುಖಾಮುಖಿಯೂ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಅಷ್ಟಮದ ಮತ್ಸರಗಳನ್ನು (ಧನ, ರೂಪ, ಯೌವನ, ಕುಲ, ಬಲ ರಾಜ್ಯ, ತಪ) ಕನಕದಾಸರು ಯಾಕೆ ಟಗರುಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಟಗರು ಕುರಿಗಳ ಹಿಂಡಿನಲ್ಲಿ ರಾಜನಂತೆ ಮೆರೆಯುವ ಪ್ರಾಣಿ ಮತ್ತು ವೀರ್ಯವತ್ತಾದ ಪ್ರಾಣಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಮುಪ್ಪು ಬರುವವರೆಗೂ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯಃ ಆ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾರುತ್ತಲೇ 'ಟಗರಿನ' ಮುಖೇನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರೌರ್ಯಗಳನ್ನು ಕನಕದಾಸರು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತಿಬಹುದೆ? ಇದೇ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿರುವ 'ಆಡು' ಸಾಧುಪ್ರಾಣಿ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಜೀವಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಸರಿಸಾಟಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವುದು ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ದೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ ಕಾಣ್ಕೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವ + ಆತ್ಮ ಈ ಪರಿಭಾಷೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಚರ್ಚೆಯಾಗುತ್ತಲಿದೆ ಹಾಗೂ ಕಾಡುತ್ತಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಜೀವ-

ಉಸಿರು ಆಡುವಿಗೆ ಉಸಿರು ನೀಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆ. ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿವೆ. ಗಂಡು ಮೇಕೆಯನ್ನು 'ಹೋತ' ಎಂದು ಕರೆದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. 'ಟಗರು, ಆಡು, ಹೋತಗಳನ್ನು ಉಪಮೆಯನ್ನಾಗಿ ಕನಕರು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಂವೇದನೆ ತುಂಬುತ್ತಾರೆ. ಅಜ್ಜ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಧೀನತೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯೆ ಎರಡನೇ ನುಡಿಯಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕುರಿಗಳ ಹಿಂಡನ್ನು ಕಾಯುವುದಕ್ಕೆ ಕುರುಬ ಒಳ್ಳೆಯ ನಾಯಿಗಳನ್ನು ಸಾಕಿರುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣ ತೋಳ ಕಿರುಬಗಳ ಭಯದಿಂದ. ಕನಕದಾಸರು ಇಲ್ಲಿಂದ ಕೀರ್ತನೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವವರೆಗೂ ಮನುಕುಲ, ಪ್ರಾಣಿ ಕುಲ, ಜ್ಞಾನದ ವಿಶಾಲ ಚೌಕಟ್ಟು, ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮುಂತಾದ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ವೇದಶಾಸ್ತ್ರ, ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಶ್ವಾನಗಳಿಗೆ ತುಲನೆ ಮಾಡಿದರೂ ಕಂಡ ಆ ಪದಗಳು ಸಮೂಹ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆನ್ನಲಿವೆ ಎಂಬುದು ಕನಕರಿಗೆ ಅರಿವಿದೆ. ಆದರೂ ಶ್ವಾನಗಳಿಗೆ ಹಾದಿ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ, ಕೂಗಿ ಬಾಯಾರಿ ಕೊನೆಗೆ ಅಜ್ಜನ ಬಳಿಗೆ ಗಂಜಿಗಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜ ಒಂದೊಂದು ನುಡಿಯಲ್ಲೂ ವಿಭಿನ್ನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಜ್ಜ ಕಿರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಕವೇ? ದಾಸರು ಇವೆರಡನ್ನು (ಪ್ರಧಾನ + ಕಿರು) ಸಮನಾಗಿ ಕಾಣಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಾಯಃ ಕೀರ್ತನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲಮನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ಕುರಿತು ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡವರು ಕಡಿಮೆಯಾದರೂ, ಕನಕದಾಸರು ಆ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾಗುತ್ತಾರೆ. 'ಜ್ಞಾನ' ಮಾರ್ಗದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾದರೇ 'ಅರಿವು' ದೇಸಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬುದು ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ. ವಚನಕಾರರು ಅರಿವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ಇವರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕನಕದಾಸರೂ ಕೂಡ ಹೊಸದೊಂದು ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೀರ್ತನೆಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜ ಜಡವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣ ಸಾವಿನ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆ ನಡೆದಿದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿಗಳಿಗೂ ಮನುಕುಲದ ಹಾಗೆ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕು ಇದೆ. ಆದರೆ ಸಾವು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಕುರಿಗಳನ್ನು ತೋಳ, ತೋಳವನ್ನು ವ್ಯಾಘ್ರ, ಹೇಗೆ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಸಾಯಿಸಿಯೇ ಬದುಕಬೇಕು, ಎನ್ನುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಭಾವದೊಂದಿಗೆ ಅನುಭಾವದ ನೆಲೆಯೂ ಆವರಿಸಿದೆ.

ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವನು ಅಜ್ಜ ಆದರೂ ಅವನು ಅಷ್ಟೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂಬಲಿ (ಗಂಜಿ) ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಕೀರ್ತನೆಯ ಮುಕ್ತಾಯದ ವೇಳೆಗೆ ಕನಕದಾಸರು 'ಅಜ್ಜನ' ಮರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಜ್ಜನು ಕಲಿಯುಗಕ್ಕೆ ಗೌಡ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಆತನ ಕುರಿತು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಇದೆ.

ಬೇರೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿದಾಗ ಅಜ್ಜ ಒಬ್ಬ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನೆಂಬ ಗುಮಾನಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಜ್ಜ (ಭಗವಂತ - ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ) ತನ್ನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಏನಿದ್ದರೂ ಅವನ ಅಡಿಯಾಳು ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಕನಕದಾಸರು ತಲುಪಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಕೀರ್ತನೆಯ ಕೊನೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯುನುಸಿಳಿದ್ದರೂ, ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯಾಯಾಮ ನಡೆದಿರುವುದು ಕಾಣಬಹುದು.

೯

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯ ರೂಪಕ - ಭಾಷೆ

ಡಾ. ರಾಜಲಕ್ಷ್ಮಿ ಎಸ್.ಕೆ.

ಭಾಷಾ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ ಎಂಬ ವಿಂಗಡಣೆ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಣಿತ ವಿಷಯಗಳಾಗಿ ನೋಡುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವಷ್ಟು ವಿಶಾಲ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಿಂಗಡಣಾತ್ಮಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ರೂಪಿ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾವಿರದ ಒಂಬೈನೂರ ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದಿಂದೀಚೆಗೆ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕಂಡ ಹಾಗೂ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ವಿದ್ಯಾಮಾನವಾಗಿದೆ. ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಮೊದಲು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವುದರೊಳಗೆ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಇನ್ನೂ ವಿಷದವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಮತ್ತು ಆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವು ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಪದ್ಧತಿಯು ಪರಿಣಿತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದು, ಇದಕ್ಕೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಚೌಕಟ್ಟು ಒಂದು ಬೇಲಿಯಿದ್ದಂತೆ. ಬೇಲಿಯ 'ಆಚೆ' ಹಾಗೂ ಬೇಲಿಯ 'ಒಳಗೆ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇದು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಪರಿಣಾಮ ಹಾಗೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಸ್ಥೂಲ ಪರಿಚಯವೇ ಈ ಲೇಖನದ ಆಶಯ. ಅದರೊಂದಿಗೇನೆ ಭಾಷೆ-ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಭಾಷೆಯೆಂದರೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ' ಎಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಂವಹನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆಂಗಿಕ ಭಾಷೆ, ಮೌನದ ಪರಿಭಾಷೆ, ಬ್ರೈಲ್ ಅಥವಾ ದಿನನಿತ್ಯ ಬಳಸಲ್ಪಡುವ ಶಬ್ದಾಡಂಬರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಮಾತೃಭಾಷೆಗಳು... ಇತ್ಯಾದಿ. ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಲಿಪಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಮೌಖಿಕ ಹಾಗೂ ಬರಹಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಭಾಷೆಗಳು ಆಡುಮಾತಿನಿಂದಲೇ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿದಿವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬರಹದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಎದುರಾದಾಗ ಬೇರೆ ಭಾಷೆಯ ಲಿಪಿಯ

ಮೊರೆ ಹೋಗುವುದು ಇದೆ. ಮೌನದ ಭಾಷೆಯು ಸಂವಹನ ನಡೆಸುತ್ತವೆಯಾದರೆ, ಬೆಚ್ಚನೆಯ ಸ್ಪರ್ಷವೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದರೆ ಶಬ್ದಗಳ ಭಂಡಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳಾದರೂ ಏಕೆ, ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು? ಇಷ್ಟೊಂದು ಶಬ್ದ ಮಾಲಿನ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾದವು? ಊರೂರಿಗೆ, ಕೇರಿ ಕೇರಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ವಿನೂತನ ಭಾಷಾ ಶೈಲಿಗಳು ಮೂಡಿದ್ದಾದರೂ ಏಕೆ? ಕೇರಿಯೊಳಗೊಂದು ಕೇರಿಯ ಹೊರಗೊಂದು, ಊರೊಳಗೊಂದು-ಊರಾಚೆಯೊಂದು ಅಂತ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗಗಳಾದರೂ ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂತು? ಅನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಾಗ ಭಾಷೆಗೆ 'ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ' ಎನ್ನುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮೀರಿದ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿರಬೇಕು, ಅಂತ ಅನ್ನಿಸದೆ ಇರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಭಾಷೆಯ ಅರ್ಥ 'ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ'ಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ, ಮನುಸಂಕುಲ-ಪ್ರಾಣಿಸಂಕುಲ-ಜೀವಸಂಕುಲಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಒಂದು ಭಾಷೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಭಾಷೆ ಎಂದರೇನು ಎನ್ನುವ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನ ತಾವು ಬಳಸುವ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಶುದ್ಧ ಕನ್ನಡ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಸಾವಕಾಶವಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಹೋಗುವಾಗ ಆಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಭಾಷೆಯು ಆಕೆಯ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆಕೆಗೆ ತನ್ನ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ಶುದ್ಧತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕುರುಡು ಅಭಿಮಾನ ಎಂತಲೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಆಕೆ ತನ್ನ ಭಾಷಾ ಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಹೊಸ ಪರಿಸರದಲ್ಲೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಆಕೆ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳ ಮೂಲಕ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕೆಯ ಸುಮಾರು ಎಂಟು-ಹತ್ತು ವರ್ಷದ ಮಗಳು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯೊಡನೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. "ನಾನು ಬಾಲ್ ಇಸ್ಕೊಂಡು ಬರ್ತೀನಿ", (ಇದು ತಾಯಿಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಾದರೆ "ನಾನು ಚೆಂಡನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತೇನೆ") ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಗಳು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾಳೆ. "ನಾನು ಆಚೆ ಕಡೆಯಿಂದ್ಲೂ ಬರೋದಿಕ್ಕೆ ಆಗೋದಿಲ್ಲ. ಈಚೆ ಕಡೆಯಿಂದ್ಲೂ ಬರೋದಿಕ್ಕೆ ಆಗೋದಿಲ್ಲ. ಯಾಚೆ ಕಡೆಯಿಂದ ಬರ್ಲಿ?" ("ಇದು ತಾಯಿಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಾದರೆ ನಾನು ಆ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ಬರಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ಬರಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಕಡೆಯಿಂದ ಬರಲಿ?") ತಾಯಿಗೆ ಮಗಳ ಭಾಷೆ ಹಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇರಿಸು ಮುರಿಸಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ಹೇಳ್ತಾಳೆ 'ಇಸ್ಕೊಂಡು' 'ಯಾಚೆ' ಇದೆಲ್ಲ ಶೂದ್ರರ ಭಾಷೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಬಾರಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಜಾಗ್ರತೆ. ಮಗಳು ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ತಾಯಿಯ ಆದೇಶದಂತೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಮನೆಯಿಂದ

ಹೊರಗೆ ಆ ಶಬ್ದಗಳು ಸುಲಲಿತವಾಗಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಆಕೆಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ನುಸುಳುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಅವಳ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗಿನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನೋಂದಾಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ತಾಯಿಗೆ "ಶೂದ್ರ"ವೆನಿಸಿದ್ದು ಮಗಳಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ಬೆಚ್ಚಗಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಪುಟ್ಟ ಊರಿನ ಶಾಲೆಯ ಪರಿಸರದಿಂದ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಅದೊಂದು ಪುಟ್ಟ ಊರು. ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕನ್ನಡ ಮಾಧ್ಯಮದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಾಲೆಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹನ್ನೊಂದು ಘಂಟೆಗೆ ಬಾರಿಸುವ ಬೆಲ್ ಮಕ್ಕಳ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ 'ರೀಸೆಸ್ ಬೆಲ್' ಆಗ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹತ್ತು ನಿಮಿಷದ 'ವಿರಾಮದ ಸಮಯ'. ಮಕ್ಕಳು ದಡ ಬಡಾಯಿಸಿ ಶೌಚಾಲಯ ಅಥವಾ ಬಯಲಿನೆಡೆಗೆ ಓಡುತ್ತಾರೆ. ಓಡುತ್ತೋಡುತ್ತಲೇ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು ವಿನಿಮಯಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. 'ರೀಸೆಸ್' ಅನ್ನುವ ಶಬ್ದ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. "ಅಯ್ಯೋ" ತಡೀಲಿಕ್ಕಾಗದೇ ಅವನು ಚಡ್ಡಿಯಲ್ಲೇ ರೀಸೆಸ್ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ" "ಸರಿ ನೀರು ಹಾಕಿಲ್ಲ. ರೀಸೆಸ್ ವಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಓಡಾಡೋಕೆ ಆಗೋಲ್ಲ" ಇಲ್ಲಿ 'ರೀಸೆಸ್' ಅನ್ನುವ ಶಬ್ದ ತನ್ನ ಆಂಗ್ಲ ಮೂಲಾರ್ಥವಾದ 'ವಿರಾಮದ ಸಮಯ'ವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಳಚಿಕೊಂಡು 'ಮೂತ್ರ' ಎನ್ನುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಪದವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂರನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಉಪಹಾರ ಗೃಹಗಳಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ದೋಸೆ ಕಾವಲಿಗಳಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಕಬ್ಬಿಣದ ದಪ್ಪನಾದ ದೊಡ್ಡ ಹಾಳೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಮೂರು-ನಾಲ್ಕು ದೋಸೆಗಳಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಬ್ಬಿಣದ ಹಾಳೆಗಳಿಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಸವರಬೇಕಾದಾಗ ಸೌಟಿನಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆ ಸುರಿದು ಕಡ್ಡಿ ಪರಕೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಹರಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಡ್ಡಿ ಪೊರಕೆ ಕಸ ಪೊರಕೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥದಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಎಣ್ಣೆ ಸವರುವ ಸಾಧನವೆಂಬ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ನಮಗೆ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆಗಿನ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಶಬ್ದಗಳ ಪರಿಚಯ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ನೀಡುವ ಅರ್ಥಗಳು 'ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಕ್ಷಣ'ಗಳ ಮುಖಾಂತರ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಒಂದೇ ಶಬ್ದ ವಿಭಿನ್ನ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರದೇಶ ಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ('ಕೂಗು' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದ ಮಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ 'ಅಳು'ವಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದವಾದರೆ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ 'ಕರೆ'ಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದವಾಗಿದೆ) ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುವಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮೂಲಾರ್ಥದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ, ಕಾಲದೊಳಪಟ್ಟು ಶಬ್ದಗಳು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳ, ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರದೇಶ, ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬರುವ ಶಬ್ದದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಕಾಲದ, ಸನ್ನಿವೇಶದ, ಜನಜೀವನದ ಕ್ರಮದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ನೀಡಿದ ಎರಡನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸಿಗುವ ಕೇವಲ ಹತ್ತು ನಿಮಿಷದ ವಿರಾಮ ವೇಳೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮೂತ್ರ ವಿಸರ್ಜನೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಓಡುವುದು ಸರತಿಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮೂತ್ರ ವಿಸರ್ಜಿಸಿ ತರಗತಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬರುವಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ನಿಮಿಷ ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಯಾವ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಾಗಲೀ ಸಮಯವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಆ ಎಳೆ ಮನಸ್ಸುಗಳು 'ರೀಸೆಸ್' ಅಂದರೆ 'ಮೂತ್ರ' ಎಂದೆ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. 'ರೀಸೆಸ್' ಶಬ್ದವನ್ನು 'ಮೂತ್ರ'ಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಳಸುವಾಗ ಮಕ್ಕಳು ನಿಸ್ಸಂಕೋಚವಾಗಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಶಾಲೆಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿನ, ಮಕ್ಕಳ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಶಬ್ದದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಶಾಲೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಪದ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆಂಗ್ಲ ಶಬ್ದವಾದ 'ರೀಸೆಸ್' ಆಂಗ್ಲರ ಅರ್ಥದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆದು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಮಕ್ಕಳು ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸು ವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳು ದೊಡ್ಡವರಾದ ನಂತರವೂ ಅವರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದ ಸೇರಿ ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯ ಉದಾಹರಣೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ವಸ್ತುವೊಂದು ಹೇಗೆ 'ಅರ್ಥಾಂತರ' ಹೊಂದಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಮೊದಲನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. ತಾಯಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಜಾತಿಯೊಳಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ "ಯಾಚೆ" "ಇಸ್ಕೊ" ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದಗಳು "ಪರಜಾತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಕೆಗೆ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಭಾಷೆ ಕೇವಲ ತನ್ನ ಊರಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ಆಕೆಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಆಕೆ ನಂಬುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಮಗಳು ತನ್ನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಿತಿಯೊಳಗಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ, ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಆಕೆಗೆ ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ಆಪ್ತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಕ್ತರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಶಬ್ದಗಳು, ವಾಕ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಭಾಷೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮವೆನ್ನಬಹುದು. ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂದುವರಿದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸು ವುದಾದರೆ, ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ "ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಕ"ವೆನ್ನಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು "ಸಂವಹನ ಕ್ರಿಯೆಯ ರೂಪಕ"ವೆನ್ನ ಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು "ಸಂವಹನ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮಾಧ್ಯಮ"ವಲ್ಲ. ಸಂವಹನ ಕ್ರಿಯೆಯು ಭಾಷೆಯ ಉಪಯೋಗಿತ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರ.

ಭಾಷೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟು-ಸಾವು ಎರಡೂ ಇದೆ. ಸಾಯುತ್ತಿರುವ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟರೂ, ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸಂಸ್ಕೃತ' ಭಾಷೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ವೈದಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲ್ಮೈ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯು ಸೀಮಿತ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ. ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಅಭ್ಯಾಸವು ವೇದ ಪಾಟಶಾಲೆಗಳ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೇ ಆಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಭಾಷೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿರುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಭಾಷೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಹಾಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚೀನಾ ದೇಶದ ಒಂದು ಭಾಷೆಯಾಗಿದ್ದ 'ನುಷು'ವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಿಸೋಣ. ಚೀನಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾದ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ದೇಶದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿನ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಗೆಗಿನ ಶೋಷಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ನೋವು ಹಾಗೂ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಅವರು ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ವಿನೂತನವಾದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಅವರು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಭಾಷೆ 'ನುಷು', ಬಿಡುಗಡೆಯ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ, ನೋವುಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನವಾಗಿ, ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾ ಹೋರಾಡುವ, ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿ ಬಯಸುವ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ 'ವಿಮುಕ್ತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ರೂಪಕವಾಗಿ 'ನುಷು' ಮೂಡಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಏನೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ, ಯಾವೊಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪುರುಷರಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷರನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಈ ಭಾಷೆಯಿಂದ ದೂರವಿಡಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದರಿಂದ ತೀವ್ರವಾದ ಕಷ್ಟವನ್ನು ೧೯೬೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಎಚ್ಚೆತ್ತುಕೊಂಡು ಜಾಗೃತವಾಯಿತು. ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಚೀನಾದ ಸರಕಾರ 'ನುಷು' ಭಾಷೆಯ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡ ಹಾಗೂ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರತಿರೋಧ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಒತ್ತಾಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ದಮನಿಸುತ್ತದೆ. ೨೦೦೪ನೇ ಇಸವಿ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಮಹಿಳೆ ಮಾತ್ರ 'ನುಷು' ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಲ್ಲವಳಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ೨೦೦೪ನೇ ವರ್ಷದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ಸಾವಿನೊಂದಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೊನೆಯ ಮಹಿಳೆಯ ಸಾವಿನೊಂದಿಗೆ 'ನುಷು' ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಾವಿನೊಂದಿಗೆ ತಾನೂ ಸಾವಿನೊಡನೆ ಕೈ ಜೋಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹುಷಃ ನಮಗೆ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವಿರುವ ಅವಿನಾವಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾಷೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಭಾವಿ ರೂಪಕವಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಏನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಬಹು ಸರಳೀಕೃತವಾದ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಗಳೆಂದರೆ "ಸಹಿತವಾದದ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯ" ಹಾಗೂ "ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ" ವೆಂಬುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಂತರ್ಶಕ್ತಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಜೀವನ ತತ್ವವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಡುವ ಶಕ್ತಿ ಭಾಷೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಜೀವನ ತತ್ವಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನ್ನ ಮೂಲಧ್ಯೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಿದ್ದಲ್ಲಿ ತಾನು ಯಾವ ಸಮುದಾಯದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೋ ಅದೇ ಸಮುದಾಯದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಡತನದ ಬೇಗೆಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಿದ್ದರೆ ಬಡ ಸಮುದಾಯದ ಒಡಲೊಳಗಿನ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡುವಾಗ ಭಾಷಾಂತರಕಾರ ಕೆಲವು ತೊಡಕು ಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೂಲಕೃತಿಯ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಾರದಂತೆ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡ ಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡದೆ ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ-ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಮೂಲಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಭಾಷಾಂತರಿತವಾದ ಕೃತಿ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಭಾಷೆ ಹೇಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಕವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಕವು ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವ ರೂಪಕ ವಿಲ್ಲದೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ "ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದ್ವಿಗುಣ ರೂಪಕ" ಎನ್ನಬಹುದು.

ಭಾಷೆ-ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದ ವಿಷಯಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪರಿಣತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆ ಗಮನ ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯನ್ನಾಗಲೀ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ, ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ಪುಸ್ತಗಳಿವೆ, ಕೋರ್ಸ್‌ಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ ಎಂದು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳನ್ನು ಸದುಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಎಷ್ಟೋ ಮಂದಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಭಾಷಿಸುವವರಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ..... ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಭಾಷೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದಕ್ಕಿದೆ, ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಭಾಷೆಯ ವಾರಸುದಾರರು ಎಂದು ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಶ್ರಮ ಅವರನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಸಂವಹನ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ದಿದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಭಾಷೆಯ ವಾರಸುದಾರರಾಗಲು ಕಠಿಣ ಶ್ರಮವೊಂದೇ ಸಾಲುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಿರುವುದು ಮನಸ್ಸಿನ ಆರ್ದ್ರತೆ. ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲ. ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಕರ್ಷಣೆ, ಒಲವು, ಉತ್ಸಾಹ, ಮಾನವೀಯ

ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಗೌರವ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ, ಸಮುದಾಯದೊಳಗಿನ ನೋಟಕ್ಕೆ ರಹದಾರಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ನವಿರನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿವಿಧ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ಮೂಲಕ ಭಾಷೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಳಿ ವಸ್ತುಶಃ ಹೋಗಲು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಬಳಿಗೆ ತರುವಂತಹದ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಭ್ಯಾಸವು ಭಾಷೆಯ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲದು. ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಬಲ್ಲದು. ಶಾಂತಿ ತರಬಲ್ಲದು.

೧೦

ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯೂ, ಜೈನ ಧರ್ಮ ಪ್ರಸಾರವೂ

ಪ್ರೊ. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ

'ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷ ನಿರಂತರವಾಗಿ, ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಸಂಘರ್ಷ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವೇದ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವರ್ಣ ಹಾಗೂ ವರ್ಣಸಂಕರ ಭೇದದ ಅಸಮಾನತೆಯ ವೇದದ ವಿರುದ್ಧ, ಅನೇಕ ವೇದ ವಿರೋಧಿ ಪಂಥಗಳು ದನಿ ಎತ್ತಿವೆ.'[೧] ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಿಂತನಾದನಿಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿವೆ. ಸು.ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೫ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ದನಿ ಎತ್ತಿದ ಇವು ತಮ್ಮ ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಾಕೃತ ಮತ್ತು ಪಾಳಿ ಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಳುತ್ತ ಜನರ ಬಳಿಗೆ ಬಂದವು. ಎಂದರೆ ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಆಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಬಿಕ್ಕುಗಳು ತಮ್ಮ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಜನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರು. ಇದರಿಂದ ಜನವಾಣಿಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ವೈದಿಕರ ಯಜ್ಞ ಕಾಂಡದ ವಿರುದ್ಧ ಅಹಿಂಸಾತತ್ತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ ಮಹಾವೀರ, ಆಶೆಯೇ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಮೂಲ; ಆಶೆಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿ ಎಂದು ಸಾರಿದ ಬುದ್ಧ ಇವರ ಉಪದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನ ಆಕರ್ಷಿತರಾದರು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಪಂಥಗಳು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತ ಬಂದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಸಹನೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮಗಧ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಉದಯದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಹಾರವೂ, ವೈದಿಕದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವೂ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಮಗಧ ಸಾಮ್ರಾಟ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಮೌರ್ಯನ ಗುರು, ಪ್ರಧಾನಿ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಚಾಣಕ್ಯ (ಕೌಟಿಲ್ಯ)ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವೈದಿಕರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಮುನ್ನೆಡೆ ಪಡೆಯಿತು. ಮೊದಲಿಗೆ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ದನಿ ಎತ್ತಿದ ಬೌದ್ಧ ಸಂಘಗಳ ಒಳಹೊಕ್ಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಥಿಯರು ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ವೀರ್ಯಗೊಳಿಸಿ, ಬುದ್ಧನನ್ನು ಹೈಜಾಕ್ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ದಶಾವತಾರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆಗ ದುರ್ಬಲಗೊಂಡ ಬುದ್ಧ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ದೇಶಾಂತರ ಹೋದರು. ಇತ್ತ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿ

ಕೊಂಡ ಆತ್ಮವಾದಿ ಜೈನರು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯೆ ಉಳಿದರು. ಹೀಗಿರುತ್ತ, ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜೈನ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನಾಧಾರೆಗಳು ವಿಂದ್ಯಾಟುವಿ ದಾಟಿ ದಕ್ಷಿಣಾಪಥದತ್ತ ಯಾವಾಗ ಬಂದವು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಗಧ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಅವು ಇತ್ತ ಬಂದಿರಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಧಾರಗಳುಂಟು. ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಮೌರ್ಯ(ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೩ನೇ ಶತಮಾನ)ನ ಆಳ್ವಿಕೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಗಧ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ದಕ್ಷಿಣದ ಕರ್ನಾಟಕದವರೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಮೌರ್ಯನು ತನ್ನ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಅಂತ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭೀಕರ ಕ್ಷಾಮ ತಲೆದೋರಲು ರಾಜಪದವಿಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಜಿನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ತನ್ನ ಗುರು ಭದ್ರಬಾಹು ಭಟಾರರೊಂದಿಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬಂದು 'ಕಳ್ಬಪ್ಪು' ಅಥವಾ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿ, ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತ ಹಿಡಿದು ತನ್ನ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತ್ಯಗೊಳಿಸಿದನೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಜೈನ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಚಂದ್ರಗಿರಿ, ಚಂದ್ರ ಬಸದಿ ಹಾಗೂ ಭದ್ರಬಾಹುವಿನ ಗುಹೆಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ವಿಷಯವೆಂದರೆ, ಕರ್ನಾಟಕವು ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಮೌರ್ಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಮೌರ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಿತೆಂಬುದು. ಅನಂತರ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತನ ಮಗ ಬಿಂದುಸಾರ (ಕಿ.ಪೂ. ೨೯೬-೨೭೮)ನ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಇದು ಮುಂದುವರಿದಿತ್ತು. ಬಿಂದುಸಾರನ ಮಗ ಅಶೋಕ (ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೨೭೩-೨೩೨)ನು ಕಳಿಂಗ ಯುದ್ಧದ ನಂತರ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಾವಲಂಬಿಯಾದನು. ಅಶೋಕನ ಧರ್ಮಶಾಸನಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ರಾಯಚೂರು, ಕೊಪ್ಪಳ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿವೆ. ಜನತೆಯು ಧರ್ಮಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿರ ಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅವನ ಶಾಸನಗಳು ಶ್ರುತಪಡಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅಶೋಕನು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಾದ ಸಂಘಮಿತ್ರಾ ಮತ್ತು ಮಹೇಂದ್ರರನ್ನು ಸಿಂಹಳಕ್ಕೂ ಕಳುಹಿಸಿದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ, ಮಗಧ ಸಾಮ್ರಾಟರಾದ ಅಜ್ಜ ಮತ್ತು ಮೊಮ್ಮಗರಿಬ್ಬರೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಮೌರ್ಯ ಜಿನ ಧರ್ಮವನ್ನೂ, ಅಶೋಕನು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹ.

ಹೀಗೆ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಜೈನ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳು ದಕ್ಷಿಣದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಕೈಗೊಂಡದ್ದು ಇನ್ನೂ ತಡವೇ. ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಯಮಳ ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಶಿಲಪ್ಪದಿಕಾರಮ್ ಮತ್ತು ಮಣಿಮೇ ಬಲಯಗಳು ಕ್ರಿ.ಶ. ಎರಡು ಅಥವಾ ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಶಿಲಪ್ಪದಿಕಾರಮ್ ಕರ್ತೃ ಇಳೆಂಗೋ ಅಡಿಗಳ್, ಮಣಿಮೇಬಲಯ್ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕರ್ತೃ ಚಾತ್ತನಾರ್. ಈ ಕವಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧ ಸಮಯದ ಪ್ರಭಾವ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಚಾತ್ತನಾರ್ ತೀವ್ರ ಬೌದ್ಧವಾದಿ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಸಮಯದ

ವಿಸ್ತೃತ ವಿಶೇಷಣೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ನಾಯಕಿ ಮಣಿಮೇಬಲೆ ಬೌದ್ಧ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತಳಾದ ಮೇಲೆ ದೇಶದ ನಾನಾ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸಿ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ರೋಗಗಳಿಂದ ಜನರನ್ನು ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತಾಳೆ.[೨] ಇದು ಮಾನವತೆಯ ಮಹಾಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ; ಕಾವ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೦೦-೧೨೦೦) ಹಲವಾರು ಜನ ಬೌದ್ಧ ಹಾಗೂ ಜೈನ ಕವಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ, ಇದು ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡದಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆಜು-ಬಾಜಿನಲ್ಲಿ ಟಿಸಿಲೊಡೆದು ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿರಬಹುದೆಂದು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಲಿಖಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡುದುದಕ್ಕೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಮೊದಲ ಆಧಾರವೆಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು. ೪೫೦ರಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಲಾಗಿರುವ ಹಲ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನವೇ. ಇದಾದ ತರುವಾಯ ನೂರಾರು ಶಾಸನಗಳು ಸಿಕ್ಕಿವೆಯಾದರೂ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ (ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು. ೮೫೦)ವೇ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಮೊದಲ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಕೃತಿ. ಇದು ಲಕ್ಷಣ ಗ್ರಂಥವಾದರೂ 'ತನ್ನ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ನಾಡನ್ನು, ಅದರ ವಿಸ್ತೀರ್ಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯ ಜನರ ಋಜು ಸ್ವಭಾವ, ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತೆ. ಕಾವ್ಯ ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು ಮುಕ್ತಕಂಠದಿಂದ ಕೊಂಡಾಡಿದ್ದಾನೆ'[೩] ಮತ್ತು ತನಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ವಿಮಲೋದಯ, ನಾಗಾರ್ಜುನ, ಜಯಬಂಧು, ದುರ್ವಿನೀತ ಮುಂತಾದ ಗದ್ಯ ಕವಿಗಳನ್ನು, ಶ್ರೀವಿಜಯ, ಕವೀಶ್ವರ, ಪಂಡಿತಚಂದ್ರ, ಲೋಕಪಾಲ ಮುಂತಾದ ಪದ್ಯಕವಿಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಗದ್ಯ ಕೃತಿ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕರ್ತೃವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಮುಂತಾದ ಗದ್ಯ ಕವಿಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಅವನ ಹೆಸರು ಸೇರಿರಬಹುದೋ? ಪ್ರಸ್ತುತ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರು, ಕರ್ತೃ, ಕಾಲ, ದೇಶ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬಂದಿಲ್ಲ.

ಮೊದಲಿಗೆ, ಪ್ರೊ. ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, 'ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯು ಪಂಪ ಭಾರತಕ್ಕಿಂತ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೪೧) ಹಿಂದಿನದೂ, ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ (ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು. ೮೫೦) ಸಮಕಾಲೀನವೂ ಆದ ಕೃತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೨೦ ಎಂಬ ಕಾಲವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾಗಿದೆ'[೪] ಎಂದೆನ್ನುವರು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕರ್ತೃ ಈಗಿನ ಕೊಪ್ಪಳ ಜಿಲ್ಲೆಯ 'ಕೋಗಳಿ-೫೦೦' ನಾಡಿನವನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಕರ್ತೃ ಯಾರೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಜಯಚಂದ್ರ ಅವರು ಕಾರಣವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವಂತೆ, ಇದು 'ಶಿವಕೋಟ್ಯಾಚಾರ್ಯ ಪ್ರಣೀತಮಪ್ಪ (ನೃಪತುಂಗ ದೇವಾನುಮತಮಪ್ಪ ಎಂದು ಶ್ರೀವಿಜಯ ಎಂದಂತೆ) ಅಜ್ಞಾತ ಕಥನಕಾರನೊಬ್ಬನಿಂದ ಲಿಖಿತ ರೂಪಕ್ಕಿಳಿದ ೧೯ ಕಥೆಗಳ ಕಟ್ಟು, ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ.'[೫] ಈ ಅಜ್ಞಾತ ಕಥನಕಾರನನ್ನು ಜೈನ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ 'ನಿರ್ಮಾಪಕಾಚಾರ್ಯ' ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥವರು

ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತ ಹಿಡಿದ ಜಿನಮುನಿಗಳಿಗೆ ಅವರು 'ಮುಡುಪಿ' ಆಗುವವರೆಗೆ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಿದು ಬಂದ ಕಥೆಗಳು ಕಡೆಗೆ ಲಿಖಿತ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿವೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು ಮತ್ತು ಕಥನಕಾರ ನವನೀತಭಾವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಆತ ತನ್ನ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳದೆ ಬಿಟ್ಟಿರಲೂ ಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಜನಪದ ಕಥನಕಾರ ಶಿಷ್ಟರ ಹಾಗೆ ತನ್ನ ಹೆಸರನ್ನು ಜಾಹೀರುಪಡಿಸಲು ಹಿಂಜರಿಯುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ.

ಇದಿಷ್ಟು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗೃಹೀತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಿದವರಾರು? ಇವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ಬಂದಿರಬಹುದು ಮತ್ತು ಯಾಕಾಗಿ ಬಂದವು? ಜನಪದ ಕಥಾತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವೇನು? ಇದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬಂದ ಭಾಗ್ಯವಾವುದು? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವೀಗ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಾದರೆ, ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಮೌರ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುರು ಭದ್ರಬಾಹು ಹಾಗೂ ಅವನ ಸಾವಿರಾರು ಜನ ಶಿಷ್ಯರು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಸುಮಾರು ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟರು ಎಂಬ ಮಾತು ಈ ಮೊದಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಇವರು ಉತ್ತರದಿಂದ ಬಂದರು ಎಂದಾಗ ಬಹುಶಃ ಇವರೊಂದಿಗೆ ಜಿನ ಧರ್ಮವೂ ಇತ್ತ ಬಂದಿತು ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೆ ಜಿನಧರ್ಮವು ಇಲ್ಲಿ ಹರಡಿತ್ತೆಂಬ ಊಹೆಗೂ ಒಂದು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಎಂದರೆ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಮತ್ತು ಭದ್ರಬಾಹುವಿ ನೊಡನೆ ಬಂದ ಜಿನಮುನಿಗಳು ಶ್ರಾವಕರಿಂದ (ಜೈನ ಗೃಹಸ್ಥರು) ಭಿಕ್ಷೆ ಪಡೆದರು ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಯತಿಗಳು ಶ್ರಾವಕರಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಭಿಕ್ಷೆ ಪಡೆಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ಆ ಧರ್ಮಸಂಹಿತೆ ವಿಧಿ. ಭದ್ರಬಾಹುವಿನ ಕಥೆಯೂ ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವವಾಗುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಇದುವರೆಗಾಗಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತೆ? ಎಂಬುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗಿನ್ನೂ ಕನ್ನಡ ದ್ರಾವಿಡದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ರೂಪು ಪಡೆಯುತ್ತಿತ್ತಲ್ಲವೆ? ಜೊತೊಗೆ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಶಿವಕೋಟ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ವಡ್ಡಾರಾಧನಾ ಕವಿ ಬಾಧಿಕಾರದ ಕಥಾಕೋಶ ಅಥವಾ ಭಗವತೀ ಆರಾಧನವೆಂಬ ಪ್ರಾಕೃತ ಗ್ರಂಥ ರಚನೆಯಾಗಿರುವುದೇ ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು. ೧ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಜೈನವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿರುವ ೨೧೩೦ ಗಾಹೆಗಳಲ್ಲಿ ೧೯ ಗಾಹೆಗಳು ಮಾತ್ರ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಪ್ರೊ. ಹಂಪನಾ ಅವರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವಂತೆ ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿ Code ಆಗಿರುವ ೧೯ ಜನ ಮಹಾಪುರುಷರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ De-Code ಮಾಡಿ ಹೇಳುವುದು.[೬]

ಈ ಮಹಾಪುರುಷರು ದೇವ, ಮಾನವ, ಪ್ರಾಣಿ ಮತ್ತು ಜಡವೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಉಪಸರ್ಗ(ತಪೋವಿಘ್ನ)ಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ಹಾಗೂ ಹಸಿವು ಬಾಯಾರಿಕೆ - ಮುಂತಾದ ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಬಗೆಯ ಪರೀಷಹ (ಕಷ್ಟ)ಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹೋದವರು ಅಥವಾ ಸರ್ವಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವರು. ಇಂಥವರ ಕಥೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಇಂತಿರುತ್ತ ಶಿವಕೋಟ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಸಂಗತಿ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಉಗಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭದ್ರಬಾಹು ಭಟಾರರ ಕಥೆಯ ಆಧಾರವನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಿದರೂ ಶಿವಕೋಟ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಭಗವತೀ ಆರಾಧನದ ತರುವಾಯವೇ ಅವು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸಾರಾಂಶವಾಗಿ ಹಲ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನ (ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು. ೪೫೦) ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೫೦)ದವರೆಗಿನ ಸುಮಾರು ನಾಲ್ಕು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಳು, ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕು ಎನ್ನಲಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ಸುದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ತಂತ್ರವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪಾಂತರಿಸಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದೇ ಕಾಲಾವಧಿಯ ಶಾಸನಗಳ ಹಾಗೂ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಭಾಷಾವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರು, 'ಇದು ಕ್ರಿ.ಶ. ೬ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಈಚೆಯದಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅದರ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರು. ಪ್ರತಿ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಗಾಹೆಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಗದ್ಯಾರ್ಥವು ಪೂರ್ವದ ಹಳಗನ್ನಡವೇ ಆಗಿದ್ದು ಪೈ ಅವರ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಚಾರ್ಯ ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ಅವರು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಇನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ನೀಡಿ, ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದ ಸಮಕಾಲೀನ ಕೃತಿ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಸಾಧಿತವಾಗುವ ಪ್ರಮೇಯವೆಂದರೆ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಳು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿಗೆ ದಕ್ಷಿಣದ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಮೈ ತಾಳಿದ್ದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಸ್ತು ಕಥಾಸಂಹನಕ್ಕೆ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಈ ಜೈನ ಕಥನಕಾರರಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಶಿವಕೋಟ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಭಗವತೀ ಆರಾಧನದ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡ ಜನಪದಕ್ಕೆ ಇಳಿದವು. ತದನಂತರ ಪುನಃ ಜನಪದದಿಂದ ಶಿಷ್ಟ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತಗೊಂಡವು ಎನ್ನಬಹುದು. ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆಯವರು ಗುರ್ತಿಸಿರುವಂತೆ 'ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ : ಶಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಯ ಫಲವೇ.'[೨]

ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಮತಧರ್ಮಗಳ ಮೇಲಾಟ. ಬಹುಶಃ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ತರುವಾಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಜೈನರ ನಡುವೆ ತೀವ್ರ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಾಗಿದೆ. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಸುವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು. ೮ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕೇರಳದಿಂದ ಹೊರಟ ಪರಿವ್ರಾಜಕ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಶಿಷ್ಯ ಪಡೆ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಪುನರುತ್ಥಾನಕ್ಕಾಗಿ ದೇಶ ಪರ್ಯಟನೆ ನಡೆಸಿತಷ್ಟೆ. ಆಚಾರ್ಯರ ಮಿಲಿಟೆಂಟ್ಸ್ ಪಡೆ ಆಗ ಅನೇಕ ಜಿನಾಲಯಗಳನ್ನೂ ಬೌದ್ಧ ವಿಹಾರಗಳನ್ನೂ ನಾಶಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ. ಹಾಳು ಬಿದ್ದಿರುವ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಕೊಂಡದ ಬೌದ್ಧರ ನೆಲೆಗಳೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಹಾಗೆಯೆ ಜೈನ ಬಸದಿಗಳೂ ನಾಶವಾಗಿವೆ.

ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪುರಾವೆಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಸನತ್ಕುಮಾರ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯೊಬ್ಬ ಜಿನವರ್ಮನೆಂಬ ಜೈನ ಗೃಹಸ್ಥನ ಬೆನ್ನ ಮೇಲೆ ಊಟದ ತಳಿಗೆಯನಿರಿಸಿ ಬಿಸಿ ಅಂಬಲಿ ಬಡಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಊಟ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವನು; ಚಾಣಕ್ಯರಿಸಿಯರ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಂದುಸಾರನ ಪ್ರಧಾನಮಂತ್ರಿಯು ಗೊಲ್ಲರಹಟ್ಟಿಯ ಬಳಿ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಕುಳಿತ್ತಿದ್ದ ಜಿನಯತಿಚಾಣಕ್ಯನ ಸುತ್ತ ಬೆರಣಿಕುಳ್ಳನ್ನು ಪೇರಿಸಿ ಬೆಂಕಿಕೊಟ್ಟು ಕೊಲ್ಲುವನು; ವ್ಯಾಳನೆಂಬ ಪ್ರಧಾನಿಯು ಮಹೇಂದ್ರ ದತ್ತಾಚಾರ್ಯರ್ ಮೊದಲಾದ ಐನೂರು ಜನ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಎಳ್ಳು ಗಾಣಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟು ಹಿಂಡಿ ಸಾಯಿಸುವನು; ಗಜಕುಮಾರನ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಗುಳನೆಂಬ ಅಕ್ಕಸಾಲಿಯು ಗಜಕುಮಾರ ಯತಿಯ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಾದ ಮೊಳೆ ಬಡಿದು ಸಲಾಕಿಗಳಿಂದ ಸೀಳಿ ಬಿಡುವನು. ಜೈನ ಯತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡರೆ ಬೌದ್ಧರಿಗೂ ಆಗದು. ವೃಷಭಸೇನ ಋಷಿಗಳ ಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಬುದ್ಧಜನೆಂಬ ಒಬ್ಬ ಗೃಹಸ್ಥನು ವೃಷಭಸೇನರು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಬಸದಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿ ಕೊಲ್ಲುವನು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷ ನಿರಂತರವಾಗಿತ್ತು. ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳು ತಂತಮ್ಮ ವರ್ಗಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಕಿತ್ತಾಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದವು. ಇತಿಹಾಸಜ್ಞ ಡಾ. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ ದೇವತೆಗಳು ದೇವಲೋಕದ ಒಡೆಯರೂ ಆಗಿ ಆಕಾರ ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಹೀಗೆ ಈ ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮೈತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಜನರನ್ನು ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ರಾಜ್ಯದ ನಿರ್ಮಾಣವಾದಂತೆ, ದೇವರನ್ನು ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ದೈವೀಕ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಭೌಮ ಅಥವಾ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮತಪಂಥಗಳು ತಂತಮ್ಮ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುತ್ತವೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜ್ಯದ ರಚನೆಯನ್ನು ಜನಮನದೊಳಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಅವರ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನಾಗಿಸಿ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಈ ಮತಪಂಥಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಿಕ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದವು.[೮] ಪ್ರಸ್ತುತ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತಪಂಥಗಳೂ ಇದರಿಂದ ಹೊರತಲ್ಲ. ಆ ದೇವದೂತರು, ಪ್ರವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಏಸು-ಪೈಗಂಬರ ಮುಂತಾದವರು ಮಾಡಿದ್ದೂ ಸಹ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಥಾಪನೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ತಂತಮ್ಮ ಮತ ಪಂಥಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತವರ ವರ್ಗಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಮೇಲಾಟವನ್ನು ನಡೆಸಿರುವುದೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಜಗತ್ತಿನ ಇತಿಹಾಸ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಮತಧರ್ಮಗಳು ಕೇವಲ ಅಫೀಮು ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ಜನರಿಗೆ ಮತ್ತುತರಿಸುತ್ತವೆ; ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಮರೆಸಿ ಪರದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ತೇಲಾಡಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ, ಈ ಕಥನಕಾರ ಜಿನಮತವನ್ನು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಲು ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯ ಕಥಾ ಶೈಲಿ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಕಥನ

ತಂತ್ರ ಮೆಚ್ಚತಕ್ಕದ್ದು. ಇದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉತ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ದೊರೆಯಿತು. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಳು ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಥಾತಂತ್ರವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾರಣ ತಿಳಿದದ್ದೇ. ಕಥೆಗಳೆಂದರೆ, ಆ ಬಾಲವೃದ್ಧರಾದಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಜನಪದ ಕಥಾ ದ್ರವ್ಯವು ಅನುಭವ ಜನ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಬಹುಬೇಗ ಜನರಿಗೆ ಆಪ್ತವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಡಾ. ಎಂ.ಎ. ಜಯಚಂದ್ರರ ಊಹೆ ತೀರ ಸಂಭವನೀಯ. 'ಅಜ್ಞಾತ ಜೈನ ನಿರ್ಮಾಪಕಾಚಾರ್ಯನೊಬ್ಬ, ಭಗವತೀ ಆರಾದನಾ ಟೀಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತ ಧರಿಸಿ, ಮರಣಾಸನ್ನ ಮುನಿಗಳಿಗೆ ಕವಚೋಪದೇಶ (ಹೆದರದ ಹಾಗೆ)ಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಈ (ಉಪಸರ್ಗ ಕೇವಲಿಗಳ) ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಸ್ರಾರು ಜೈನಮುನಿಗಳು ಸಲ್ಲೇಖನದಿಂದ ಮುಡುಪಿದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿದ್ದ ಇಂಥ ಮುನಿಗಳಿಗೆ, ಮತಿಗಳ ಸಂಘದಲ್ಲಿದ್ದ, ಆರಾಧನಾ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಿಯುಕ್ತರಾಗಿದ್ದ ನಿರ್ಮಾಪಕಾಚಾರ್ಯರು, ಭಗವತೀ ಆರಾಧನೆಯ ಕವಚಾಧಿಕಾರದ ಈ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವ ಸಂಭವವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇವು ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾಲ ಮೌಖಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಎಂದರೆ ಶಿಷ್ಯರ ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಗಳು ಹರಿದು ಬರುತ್ತಿದ್ದವು'.[1] ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ದೇಶಿ ಶೈಲಿಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಮತ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಸಾರ ತಂತ್ರ ಒಂದು ಕಲೆ. ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯ ಧರ್ಮ ಮಿಳಿತವಾಗಿರುವ ಅದು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಪ್ರಚಾರ ತಂತ್ರವನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥನಕಾರನಿಗೆ ಆ ಕಲೆ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೋ ಸಿದ್ಧಿಸಿದೆ. ಮರ್ತ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಲೋಲುಪಭರಿತ ದೇವಲೋಕ ಒಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, 'ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಸುಮ್ಮನೆ ಅಲ್ಲಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಮನೆ' ಎಂಬ ಭ್ರಮೀಕರಿಸಿ, 'ಇರುವುದೆಲ್ಲವ ಬಿಟ್ಟು ಇರದುದರ ಕಡೆಗೆ ತುಡಿಯುವಂತೆ' ಒತ್ತಾಯಿಸಿ ಜನರನ್ನು ಮಣಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮತಧರ್ಮವೂ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಜೈನ ಧರ್ಮ ಕೂಡ ಅದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥಾಪುರುಷರೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಾಜ ಮಹಾರಾಜ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತ ವಣಿಕರೆ. ಆ ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರು ಪ್ರೀತಿಯ ವಿಷಯ ಸುಖಗಳನ್ನು ಅತಿಶಯವಾಗಿಯೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು - ಎಂದೇ ಆರಂಭವಾಗುವ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕನಾದವನು (ನಾಯಕಿಗೆ ಎಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪುರುಷ ಜನ್ಮ ಎತ್ತಿದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷ) ಚತುರ್ವಿಧ ಉಪಸರ್ಗಗಳನ್ನು, ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಬಗೆಯ ಪರೀಷಹಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು 'ಸರ್ವಾರ್ಥ ಸಿದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಮೇಲು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಮಸತ್ತಮನೆಂಬ ದೇವನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಮೂವತ್ತಮೂರು ಸಾಗರೋಪಮ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನುಳ್ಳ ಅಹಮಿಂದ್ರನಾಗವನು, ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ತರತಮ ಶ್ರೇಣಿಗಳುಂಟು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕೆಲವರು ಅವರವರ ಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರ ಸೌಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ

ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಸಾಗರೋಪಮ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವರು. ಇಂಥ ಮಹಾಪುರುಷರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ಶ್ರಾವಕ ಜನರು ಅಭ್ಯುದಯ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಸುಖ ಎಂಬ ಎರಡನ್ನು ಪಡೆಯಲಿ ಎಂದು ಕಾವ್ಯ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ ಇಲ್ಲಿರುವ ೧೯ ಕಥೆಗಳೂ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದರೆ, 'ಇಲ್ಲಿ ನೀನು ಇಂಥಿಂಥ' ಕಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸೈರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾದರೆ, ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಸುಖಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದಲ್ಲವೆ?' ಹೀಗೆ ಜನರನ್ನು ತಮ್ಮತ್ತ ಸೆಳೆದು ಇತ್ತಣ ಸುಖವೆಂಬುದು ಕಾಮನ ಬಿಲ್ಲಿನಂತೆ, ಮಿಂಚಿನಂತೆ, ಮಂಜಿನಂತೆ ಬೇಗ ನಾಶವಾಗುವುದು; ಈ ರೂಪ, ಲೀಲೆ, ಹಣ, ವೈಭವ ಯಾವುವೂ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ; ಇಂತಹ ನಶ್ವರ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಅನಾವಶ್ಯಕ ವೆಂದು ವೈರಾಗ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಈ ಆಮಿಷಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕನ್ನಡಿಯ ಗಂಟುಗಳೇ ಸರಿ. ಆದರೂ ಜಿನಧರ್ಮ ಪ್ರಣೀತ ಪಂಚಾಣುವ್ರತಗಳು ಮಾತ್ರ ಗುಣಾತ್ಮಕವೂ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರಾತ್ಮಕವೂ, ಸಮುದಾಯ ಪರವೂ ಆದ ಚಿಂತನೆಯ ಸಾರವಾಗಿವೆ. ಮತಧರ್ಮದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ 'ಮನುಷ್ಯ ಧರ್ಮ ತಾನೊಂದೆವಲಂ' ಎಂಬಂತಿವೆ. ಎಂದರೆ ಕೊಲ್ಲದ, ಪುಸಿಯದ, ಕದಿಯದ, ಹಾದರಕ್ಕೆಳಸದ, ಅತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸದ ಈ ಪಂಚಶೀಲ ಗಳು ಮಾನವ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಇವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ 'ಭುವಿಯೆ ಅರಳದೆ ದಿವವಾಗಿ?' ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಿಚಾರವಾದಿ ಬಸವಣ್ಣನಂಥವರು ಮುಂದೆ ಇಂಥ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಲೋಕ ಪ್ರಿಯರನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದು :

ದೇವಲೋಕ ಮರ್ತ್ಯಲೋಕವೆಂಬುದು
ಬೇರಿಲ್ಲ ಕಾಣಿಭೋ !
ಸತ್ಯವ ನುಡಿವುದೇ ದೇವಲೋಕ
ಮಿಥ್ಯವ ನುಡಿವುದೇ ಮರ್ತ್ಯಲೋಕ

ಹೀಗೆಂದು ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶರಣರು ಜೈನರ ಪಂಚಶೀಲಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯತಃ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಆದರೆ ಆಮೇಲೆ ಅವರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಪಂಚನ್ ಪಾಡಾದರು. ಅದಿರಲಿ.

ಸುಕುಮಾರ ಸ್ವಾಮಿ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗಶ್ರೀಯು ಪಂಚಾಣುವ್ರತಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಚಿತ್ರಣ ಮಾತ್ರ ಅನನ್ಯ. ಆಕೆ ನೈಜ ಬದುಕಿನ ನಡುವೆ ಬಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣ ಮಾಡಿ ನೋಡಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬಂತೆ ತಂದೆಗೆ ಮನನ ಮಾಡಿಸಿ, ಅನುನಯ ದಿಂದ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾಗಶ್ರೀ ಜಿನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು, ಇಂದಿನ ಮತಾಂತರದ ಆಮಿಷ, ಒತ್ತಾಯ ಹಾಗೂ ಮಣಿಹಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ, ತುಂಬ ನಾಗರಿಕವೂ, ಗಂಭೀರವೂ, ಜಾಣ್ಮೆಯೂ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವವನ ಸ್ವಯಚ್ಛೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನೀಡುವವನ ಮಾನವೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ,

ಮತಾಂತರಿಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸುವ ಸಹನೆ - ಇವು ಅನುಕರಣಯೋಗ್ಯ ಎಂಬಂತಿವೆ. ಮತಾಂತರ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ತಲ್ಲಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಾಗಶ್ರೀ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತದಿಂದ ಜೈನಮತಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ಮಾದರಿ. ಜೈನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವರಣದಿಂದ ಆ ಪಂಚಶೀಲವ್ರತಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದರೂ ಕೂಡ ಅವು ಇಡೀ ಮಾನವತೆ ಅನುಸರಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ಅಹಿಂಸಾತತ್ವ ಅಚ್ಚು ಮೆಚ್ಚಾಯಿತು; ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತ್ರವಾಯಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಇಂದಿನ ಪರಮಾಣು ಬಾಂಬ್ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಚಾಣು ವ್ರತಗಳು ಅಹಿಂಸೆಗೆ ಹಿಡಿದ ಮಹೋನ್ನತ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗುತ್ತಿವೆ.

ಮತಾಂತರದ ಅವಾಂತರಗಳಿಗೆ, ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸಾಕೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಂದಂದಿನ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಒಡ್ಡುವ ಪ್ರಲೋಭನೆಗಳು, ಆಮಿಷಗಳು, ಒತ್ತಾಯಗಳೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನ ಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂಬುದು ಒಂದು ಆದರ್ಶವೇ ಸರಿ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಯಾವ ಯಾವ ಮತಪಂಥೀಯರ ಕೈಯಲ್ಲಿರುತ್ತಿತ್ತೊ ಆಗ ಅಂಥವರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಮೈಸೂರು ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜ ಒಡೆಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾಗಿತ್ತು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಾದಿ-ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದವರಿಗೆಲ್ಲ ಹಿಡಿದು ನಾಮ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ದೇವಚಂದ್ರ (೧೭೭೦-೧೮೪೧)ನೆಂಬ ಕವಿ ತನ್ನ ರಾಜಾವಳಿ ಕಥಾಸಾರದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನ್ಯಮತ ಖಂಡನೆ, ಸ್ವಮತ ಮಂಡನೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಬಂದಿರುವ ವೃತ್ತವಿಲಾಸನ ಧರ್ಮ ಪರೀಕ್ಷೆ, ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸ ಬಹುದು.

ಆದರೂ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲೋಪದೋಷಗಳು ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಧರ್ಮ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಮತ್ತು ಇದರ ಭವಾವಳಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಕೂಡ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಬಹಳ ದೂರ ಎಂದೆನಿಸುವುದು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಜೀವವು ಮತ್ತೊಂದು ಜೀವವನ್ನು ಭಕ್ಷಿಸುವುದು ನಿಸರ್ಗ ನಿಯಮ. ಇಂತಿರುವಾಗ ಅಹಿಂಸಾ ವ್ರತ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅದೊಂದು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ಸುಂದರ ರೂಪಕವಷ್ಟೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಹುಟ್ಟು ಸಾವು ಒಂದು ನಿಸರ್ಗದತ್ತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಹಿಂದಕ್ಕೆ, ಸತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಶೂನ್ಯವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು? ಆದರೂ ಕರ್ಮ ಫಲ ಬೆಂಬತ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿಸುವುದು ಮಹಾಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲವೆ? ಆದರೆ ಈ ಕರ್ಮ ಪ್ರಮೇಯವು ಕೂಡ ಅನೈತಿಕ ಮಾರ್ಗಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಮಾಡದಂತೆ ತಡೆಯುವುದಾದರೆ, ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ಯಾರೂ ನಟಿಸಬಹುದು - ಅಲ್ಲವೆ? ಆದರೆ ಇದು ಬಹುಶಃ ಈ ಸತ್ಯ ಸಂತರಿಗೆ, ಸೂಫಿಗಳಿಗೆ, ಫಕೀರರಿಗೆ, ತತ್ವಪದಕಾರರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವೇದ್ಯ ವೇನೊ!

ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗಜಕುಮಾರನ ಕಥೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ತಿಕಸ್ವಾಮಿಗಳ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. 'ಇವುಗಳ ಧೋರಣೆ ದೇಸೀಯವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆಯವರ ಮಾತು ಸಮಂಜಸ.

ಏಕೆಂದರೆ ಗಜಕುಮಾರನ ಕಥೆ ಒಂದು ಪೋಲಿ ಕಥೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿದೆ.[೧೦] ಒಬ್ಬ ದೊರೆ ತನ್ನ ವೈರಿ ರಾಜನನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿದವನಿಗೆ ಅವನು ಬೇಡಿದ್ದನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಡಂಗೂರ ಸಾರುತ್ತಾನೆ. ಗಜಕುಮಾರ ಎಂಬುವವನು ಆ ವೈರಿಯನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಬಂದು ಅರಸನ ಅನುಮತಿ ಮೇರೆಗೆ, ರಾಣೀ ವಾಸದವರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಉಳಿದೆಲ್ಲರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತ ಸುಖದಿಂದಿದ್ದ. ಕೊನೆಗೆ ಸಾಲದೆಂಬಂತೆ, ಪಂಗುಳನೆಂಬ ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಳತೊಡಗಿದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಲಂಪಟ ಶಿಕ್ಷಾರ್ಹನೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಅವನನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಕಥೆಯನ್ನು ಮುಕ್ತಾಯ ಗೊಳಿಸುವುದು ಅಬದ್ಧವಲ್ಲವೆ? ಇಂಥವನು ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ದೇವಲೋಕ ದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖ ಪಡುವನು ಎಂದರೆ ಹೇಗೆ? ಕೇಳಿದ ಶ್ರಾವಕರು ಹೀಗೇ ವರ್ತಿಸಿದರೆ? ಒಟ್ಟಾರೆ ಇದರ ಆಶಯ ಜನಪದದ್ದಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಇಂಥದ್ದೇ ಅಸಂಗತ ಕಾರ್ತಿಕ ಸ್ವಾಮಿಯ ಕಥೆಯಲ್ಲೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅರಸನು ತನ್ನ ಆರು ಜನ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಕಿರಿಯವಳ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಮಾರು ಹೋಗಿ, ಅಪೂರ್ವ ವಸ್ತುಗಳು ರಾಜನಿಗೇ ಸೇರಬೇಕೆಂಬ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡಿ, ತನ್ನ ಕಿರಿಯ ಮಗಳನ್ನು ತಾನೇ ವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವಳಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮುಚ್ಚುಮರೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯಂಥ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವಿಚಿತ್ರ ಕಥೆ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿರುವುದೇ ಆಶ್ಚರ್ಯ. 'ಇಂಥ ನಿಷೇಧಿಕ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮುದ್ದಾಮಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ದೇಸಿ ಮನೋಧರ್ಮವಲ್ಲ' ಹಾಗಿದ್ದರೆ ದೇಸಿತನಕ್ಕದು ಅಪಚಾರವೇ ಸರಿ. ಇದು ಶಿಷ್ಟ ಮನೋಧರ್ಮದ ಫಲವೇ' ಎಂಬ ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಉಚಿತವಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಾರ ಕನ್ನಡ ದೇಸಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಇಷ್ಟ ಬಂದಂತೆ ರೋಚಕವಾಗಿ ತಿರುಚಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಇದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ಕಥೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿರುವ ಗಾಹೆಯಲ್ಲಿ 'ರೋಹೇದಕ' ಎಂದಿದ್ದ ಅಗ್ನಿರಾಜನ ಊರಿನ ಹೆಸರನ್ನು ಕೃತ್ತಿಕಾಪುರವೆಂದು ಬದಲಾಯಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅವನು ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನೇ ಲಗ್ನವಾದ ಮೇಲೆ ಅವಳ ಗರ್ಭದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವೀರ ಶ್ರೀ ಎಂಬ ಮಗಳನ್ನು 'ಕೋಗಳಿ' ಎಂಬ ಐನೂರು ಗ್ರಾಮಗಳುಳ್ಳ ಪಟ್ಟಣದ ರಾಜ ಕ್ರೌಂಚ ಎಂಬುವವನಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿತ್ತು. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕರ್ತೃ ಸ್ಥಳ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುತ್ತ ಪ್ರೊ. ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಆತ 'ಕೋಗಳಿ-೫೦೦' ನಾಡಿನವನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಈಗಿನ ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಗೆ ಸೇರಿದ.

ಒಂದು ಗ್ರಾಮ. ಹಿಂದೆ ಇದು ಹರಪನಹಳ್ಳಿ, ಹೂವಿನಹಡಗಲಿ, ಸಂಡೂರು ಹಾಗೂ ಪಂಪಾಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಬೆಟ್ಟ ಸಾಲುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಭೂಪ್ರದೇಶವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಶಾಸನ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಧಾರವುಂಟು ಮತ್ತು ಕಾರ್ತಿಕ ಸ್ವಾಮಿಯು ಈಗಿನ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ ಗುಡಿ ಬೆಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮಾ ಯೋಗಕ್ಕೆ ನಿಂತಿದ್ದನೆಂದು ಸಾದರಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಆಕ್ಷೇಪವೆಂದರೆ 'ಅಗ್ನಿರಾಜನು ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ತಾನೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ನಂಟುತನ(ಬಾಂಧವ್ಯ)ವನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡಿದವನಾದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯ ಜನರೂ ರಾಜನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ "ಯಥಾರಾಜಾತಥಾಪ್ರಜಾ' ಎಂಬಂತೆ ರಾಜನನ್ನು ಕಂಡು ತಮ್ಮ ಬಾಂಧವ್ಯವನ್ನು ಕೆಡಿಸಿ ಆಚರಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪಟ್ಟಣ (ಕೃತ್ತಿಕಾಪುರ)ಕ್ಕೆ ಭೋಗಂಕಾರೋಹಣ (ಭೋಗ ಪಟ್ಟಣ) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಕಥೆಗಾರ.

ಆದರೆ, ಮೂಲದ ಬೇರೆ ಯಾವ ಕಥೆಯಲ್ಲೂ ಊರಿನ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸದ ಈತ ಕಾರ್ತಿಕ ಋಷಿಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ರೋಹೇದಕ್ಕೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ 'ಕೃತ್ತಿಕಾಪುರ'ವೆಂದೂ, ಆ ಮೇಲೆ ಇದು ಅನೈತಿಕ ನಡತೆಯ ಊರಾದುದರಿಂದ 'ಭೋಗಂಕಾರೋಹಣ' ಆಯಿತೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ಪೀಡಿತವಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಕೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ದೇಸೀ ಲಕ್ಷಣವಿರುವ ಗದ್ಯಕೃತಿ ಎಂದು ಕೈವಾರಿಸುವ ನಮಗೆ ಇರಿಸುಮುರಿಸಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥನಕಾರ ಸ್ಥಳೀಯ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗ್ಗೆ ಅಲಕ್ಷ್ಯ ತಾಳಿದ್ದಾನಲ್ಲವೆ? ಈ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇನ್ನೂ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಬೇಕಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಗಜಕುಮಾರನ ಕಥೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ತಿಕ ಋಷಿ ಕಥೆಗಳೇನಾದರೂ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವೇ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಕುಮಾರ ಸ್ವಾಮಿ ಕಥೆ, ಚಾಣುಕ್ಯರಿಸಿಯಕಥೆ, ಸನತ್ಕುಮಾರನ ಕಥೆಗಳಂಥ ಕಳಸ ಪ್ರಾಯದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಥೆಗಾರ ಇಂಥ ಕೀಳು ಅಭಿರುಚಿ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾರ.

ಶೈಲಿ

ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಎಚ್.ಎಸ್. ಬಿಳಿಗಿರಿಯವರು ಇದು 'ಆಡು ಮಾತಿನ ಶೈಲಿ' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಾಚೀನತಮವಾದ ಜಿನಧರ್ಮ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದ ಹಳಗನ್ನಡ ಹಾಗೂ ಹಳಗನ್ನಡ ಮಾತಿನ ಶೈಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇದು ತನ್ನ ಗದ್ಯಶೈಲಿಯ ನಡೆಮುಡಿಯನ್ನು ಹಾಸಿ ನಡೆಸಿದೆ. ಡಾ. ಎಂ.ಎ. ಜಯಚಂದ್ರ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ, ಕಥೆಗಾರ ಪ್ರತಿ ಕಥೆಯ ಆರಂಭದ ಪ್ರಾಕೃತ ಗಾಹೆಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರತಿ ಪದಾರ್ಥ ಅನ್ವಯ ಕ್ರಮದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ಪೂರ್ವದ ಹಳಗನ್ನಡವೇ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.[೧೦]

ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಭಲ್ಲುಕ್ಕಿಯೇಣ ಮುನ್ನಿನ ಜನ್ಮಾಂತರದತ್ತಿಗೆಯಪ್ಪ ಪೆಣ್ಣ ನರಿಯಿಂದಂ, ಣೆಚ್ಚಂ ಖಿಜ್ಜಂತೋ - ಮೂರು ದಿವಸ ನಿರಂತರಮಿರುಳುಂ ಪಗಲುಂ ತಿನೆಪಡುತ್ತಿರ್ದೊ

ನಾಗಿಯುಂ, ಘೋರವೇದಣತ್ತೋಪಿ - ಕಡಿದಪ್ಪ ವೇದನೆಯಿಂದಂಬಟ್ಟುದೊನಾಗಿಯುಂ, ಆರಾಧಣಂ-ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ ಚಾರಿತ್ರಾತ್ಮಕಮಪ್ಪಾರಾಧನೆಯೊಳ, ಝಾಣೇಣ-ಉತ್ತಮ ಧಾನ್ಯದಿಂದಂ ಅವಂತಿಸುಕುಮಾರೋ - ಅವಂತಿಯೆಂಬ ಸುಕುಮಾರ ಸ್ವಾಮಿ, ಪವಣ್ಣೋ ಪೊರ್ದ್ದಿದೊಂ,

ಹೀಗೆ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಬೀಜ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಗಾಹೆಗಳನ್ನು Decode ಮಾಡುವ ಕಥೆಗಾರ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದ ಹಳಗನ್ನಡ ಕ್ರಿಯಾರೂಪಗಳನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಗಾಹೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಕಥಾ ಬೀಜಗಳು ಪ್ರಾಚೀನತಮವೆಂಬ ಭಾವನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವಂತೆ, ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು. ೬ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಈಚಿನದಲ್ಲವೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಪುಷ್ಟಿ ದೊರೆತಂತಾ ಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಧಿತವಾದರೆ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈವರೆಗೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಗದ್ಯ ಗ್ರಂಥವೆಂಬ ಅಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಡ್ಡಾರಾಧಾನೆಯು ಒಬ್ಬ ಅಜ್ಞಾತ ಕವಿಯಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅವನೊಬ್ಬ 'ಕುಱಿತೋದದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ ಪರಿಣತಮತಿ' ಎಂಬುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈತ ಶಿಷ್ಟಪದ ಕವಿ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಆತ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಪ್ರಾಕೃತ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗಳ ಧಾತು-ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿಬಲ್ಲ. ಪ್ರಾಕೃತ ಗಾಹೆ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಶ್ಲೋಕ, ಕನ್ನಡ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಬಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಮಿಗಿಲಾಗಿ 'ಮಾತನಾಡಿದ ವೊಲ್ ಅಂದ ಮಾಗಿ' ಕನ್ನಡ ದೇಸಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅವನಿಗಿದೆ. ಕಥಾಧಾರೆ ಹರಿಗಡಿಯದಂತೆ ಮುಂದೆ ಸಾಗಲು ಆಡುಮಾತಿನ ಗದ್ಯ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರಿದು ಎಷ್ಟೇ ಆಡುಮಾತಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದರೂ ಈ ಶೈಲಿಯೋ ಅಂದಿನ ಆಡುಮಾತಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯಭಾಷೆ ಪ್ರತಿಭಾ ಜನ್ಯ ಎಂದರೆ ಅದು ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಸಾಂಕೇತಿಕವೂ ಸಂಯೋಜಿತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯು ಶಿಷ್ಟ ಕವಿ ದೃಷ್ಟಿಯ ಫಲವೇ.

ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ. ಅದು ಮೊದಲಿಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರಬೀಳುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಛಂದೋಪ್ರಕಾರ; ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮುದಾಯದ ಸದಾಚಾರ. ನೀತಿ, ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ(Honour) ವಾಗುವಂತೆ ಹೊಂದಿಸುವುದು (Code-Mixing); ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ ವಾಚಕರ ಸದಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣ; ಎಂದರೆ ಓದುಗ-ಕೇಳುಗರ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯಾಸ್ವಾದನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಒಡಂಬಡಿಕೆ (Teste mentation) ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು; ಐದನೆಯದಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧತೆಗೆ ಊನ ಬಾರದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

ಈ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಸೂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ, ಜಿನಧರ್ಮ ಸಾಧಕರ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಉಪಕ್ರಮಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತಗಳ ಹೆಗಲೆಣೆಗೆ ಬರುವಂತೆ ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗೆ

ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರೆತಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗದ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತ ಜನರ ಬಳಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಗವತೀ ಆರಾಧನ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಾಕೃತ ಗಾಹೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ de-code ಮಾಡುತ್ತ, ವಿಸಂಕೇತಿಸಿ ಹೊರತೆಗೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕಾರಣ ಕಾಲಧರ್ಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಕಥೆ ಕಾಲಕ್ಷೇಪ ಮಾಡುತ್ತ ವ್ರತ ಧಾರಿ ಮುನಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರುತಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಆಡುಮಾತಿನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕಥನಕಾರ ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯದ ವೈಜಯಂತಿಯನ್ನು ಹಾರಿಸಿರುವುದು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸದಾಚಾರ, ನೀತಿನಿಯಮ ಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕಗೊಳಿಸುವತ್ತ ಮುಂದಡಿಯಿಟ್ಟ ಈ ಗದ್ಯಕವಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಜನ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಗಾದೆಗಳು, ನುಡಿಗಟ್ಟು, ಒಗಟು, ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದಗಳು, ಕಾಕು, ಶಪಥ, ಶಾಪ, ಶಕುನ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಕಥೆಯ ಮೆಯ್ ಕಡಲೀಯದಂತೆ ಮತ್ತು ಇನ್ನೂ ಉತ್ಕರ್ಷ ವಾಗುವಂತೆ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ದೇಸಿಯ ದಿಗ್ವಿಜಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಯಾಜಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಯವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತ ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಕುಡಿಯೊಡೆದು ಕನ್ನಡ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಅರಳುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ. ಅರಮನೆ-ಗುರುಮನೆಗಳ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲದೆ ಧರ್ಮ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಮಿಸುತ್ತ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಅಸ್ಮಿತೆ (ಐಡೆಂಟಿಟಿ)ಯನ್ನು ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ ಇದು. ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ ಹಾಗೂ ಪಂಪಾದಿಗಳಂತೆ ಕನ್ನಡತ್ವದ ಕೊರತೆ,[೧೭] ಎಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಸೀಮೆಯ ಭೌಗೋಳಿಕ ನೋಟ ಇತ್ಯಾದಿ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿದೆ - ಎಂದಿಟ್ಟು ಕೊಂಡರೂ, ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಂತಹ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದದ್ದೇ ಒಂದು ಪವಾಡ ಸದೃಶ ಸಾಧನೆ. ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಈ ಕಥೆಗಳು ಶ್ರಾವಕರಿಗಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಪಂಚಾಣು ವ್ರತಗಳ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯ ಜನಮತಾವಲಂಬಿಗಳಲ್ಲದವರಿಗೂ ಅನುಸರಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯ, ನೆಮ್ಮದಿಗೆ ಮಾರ್ಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಮೋಘವೂ ಆಚರಣೆ ಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ, ಕಷ್ಟಕರವೂ ಆದ ಜಿನ ಧರ್ಮವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ವಾಚಕರೂ ನಾಗಶ್ರೀಯ ಹಾಗೆ ಆ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವರಾಗಬಹುದು.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ ಜೈನ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಸಾರ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯ, ಹಿತ-ಅಹಿತ, ಸುಖ-ದುಃಖಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಮೂಡಿಸಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಎಚ್ಚರಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕವಾದದ್ದು ಮತ್ತೇನಿದೆ? ಒಟ್ಟಾರೆ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ ಜಿನ ಧರ್ಮ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆಂದು ರಚಿತವಾದರೂ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗದ ಒಂದು ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಾಗಿ ಕನಿಷ್ಠ ೧೨೦೦ ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟು ತನ್ನ ಅಗ್ರಮಾನ್ಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದೇ ಅದರ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ. ಕಡೆಯದಾಗಿ

ಒಂದು ಮಾತು. ಪ್ರೊ. ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯನವರು ಅಭಿಲಾಷೆ ಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಇರುವರೆಗೆ ಮ್ಯಾಕ್ರೊಲೆವಲ್‌ನಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆಯೋ ಹೊರತು ಮೈಕ್ರೊಲೆವಲ್‌ನಲ್ಲಿನ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ತೊಡಗಿಲ್ಲ.[೧೩] ಅದು ನೆರವೇರಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಕೆ.ಜಿ. ನಾಗರಾಜಪ್ಪ, **ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಂತರದ ವಿಮೋಚನಾ ಚಳುವಳಿಗಳು**, ಸಂಚಯ, ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆ, ೨೫, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨. **ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶ**, ಸಂಪುಟ ೯, ಪು. ೧೨೮.

೩. ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು, **ಪಂಪ ಪೂರ್ವಯುಗ**, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ.

೪. ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, **ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ**, ಪೀಠಿಕೆ.

೫. ಎಂ.ಎ. ಜಯಚಂದ್ರ, **ದಿವ್ಯಧ್ವನಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನ**, ಪು. ೯೮.

೬. ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ, **ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಲುಕುಗಳು**, ಡಾ. ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ (ಸಂ), ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ಪು. ೧೨೧.

೭. ವೀರದಂಡೆ, **ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಳು**, ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ (ಸಂ), ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ಪು. ೯೪.

೮. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗ್ಗಡೆ, **ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ : ಲೌಕಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಜೈನಮತ**, ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ (ಸಂ), ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ಪು. ೩೯.

೯. ಎಂ.ಎ. ಜಯಚಂದ್ರ, **ದಿವ್ಯಧ್ವನಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನ**, ಪು. ೯೮.

೧೦. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, **ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಳು**, ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ (ಸಂ), ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ಪು. ೧೦೪.

೧೧. ಎಂ.ಎ. ಜಯಚಂದ್ರ ಅವರೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಮಾತುಕತೆಯಿಂದ.

೧೨. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, **ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ : ಕಥನ ಸ್ವರೂಪ**, ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ (ಸಂ), ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ಪು. ೨೨.

೧೩. ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ, **ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಲುಕುಗಳು**, ಡಾ. ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ (ಸಂ), ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ಪು. ೧೨೦.

೧೧

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಡಾ. ಜೆ. ಬಾಲಕೃಷ್ಣ
ಡಾ. ಟಿ.ಎಸ್. ಚನ್ನೇಶ್

ಪರಿಚಯ

ಒಂದು ನಾಗರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯಷ್ಟೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಈ ಪರಂಪರೆಯ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದು ಇತರೆ ಪರಂಪರೆಗಳಷ್ಟೇ ಅವಶ್ಯಕವಾದದ್ದು. ಈ ಸಂವಹನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಾತ್ರ ಅಪಾರವಾದುದು. ನೇರವಾಗಿ ಗೆರೆ ಎಳೆದು ವಿಭಜಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಸಹ ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೆಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೆಂದೂ ಎರಡು ಭಾಗ ಮಾಡಬಹುದು. ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾತಿನ ಕಲೆಯಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಸಾಹಿತ್ಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದೆ. ಒಂದರ ಗುರಿ ಆನಂದಾನುಭೂತಿ; ಇನ್ನೊಂದರ ಉದ್ದೇಶ ಜ್ಞಾನಪ್ರಸಾರ.

ಮನುಷ್ಯನ ಎಲ್ಲ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆ ಇರುವಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರತಿ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಚರಿತ್ರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯೂ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಗೊತ್ತಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಪರಿಸರ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೊಳಗೆ ನಡೆಯುವ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಲನೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತ ಅವನ್ನು ತನ್ನದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಹತ್ವವಿದೆ.

ಕೃಷಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ಮೂಲ ಸೆಲೆಯೇ ಕೃಷಿ. ಗಡ್ಡೆಗೆಣಸು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಮಾನವ ಕ್ರಮೇಣ ಕೃಷಿಗಾಗಿ ಒಂದೆಡೆ ನೆಲೆಯೂರಿದಾಗ ನಾಗರಿಕತೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿ ಕೃಷಿಗಾಗಿ ಒಂದೆಡೆ ನೆಲೆಯೂರಿದುದರಿಂದಾಗಿ ನಂತರದ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮೇಲೂ ಮಹತ್ತರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೀರತೊಡಗಿದವು.

ಕನ್ನಡದ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೃಷಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವಲ್ಲ. ಕೃಷಿಗೆ ಸುಮಾರು ೬೦೦೦-೧೦೦೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಕೃಷಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ಒಂದು ಶತಮಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯಷ್ಟೇ ಇದೆ. ಕೃಷಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಾದಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ದೀರ್ಘವಾಗಿಲ್ಲ. ೧೯೧೭ ರಿಂದೀಚೆಗಷ್ಟೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬರದಿರಲು ಕಾರಣಗಳೂ ಹಲವಾರು. ದಾಸ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದ ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದ ದೊರೆತದ್ದು ಬಹಳ ತಡವಾಗಿ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಭಾರತಕ್ಕೆ ತಂದ ಬ್ರಿಟಿಷರು ನಮಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ನೀಡಿದ ಶಿಕ್ಷಣದ ಉದ್ದೇಶ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಗುಮಾಸ್ತರನ್ನೂ, ಆಡಳಿತಗಾರರನ್ನೂ ತಯಾರು ಮಾಡುವುದಷ್ಟೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಂಪತ್ತಿನ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಯೋಜ ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದು, ಅದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವೆನಿಸುವ ತಂತ್ರಜ್ಞರನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ ತಯಾರುಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದುದರಿಂದ ಅಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲೇಬೇಕಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜನತೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಪರ್ಕ ಒದಗಿ ಬಂದದ್ದು ಬಹಳ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಮತ್ತು ಬಹು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ.

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ೧೯೧೬ರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಯಿತು. ಆಗ ಇಡೀ ಮೈಸೂರು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಸೆಂಟ್ರಲ್ ಕಾಲೇಜು ಮಾತ್ರ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕಾಲೇಜಾಗಿತ್ತು ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಮಾತ್ರ ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ವಿಜ್ಞಾನದ ಮಾತಿರಲಿ, ಯಾವುದಕ್ಕೇ ಆಗಲಿ, ವಿದ್ಯಾವಂತರೆನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಕನ್ನಡವನ್ನು ಬಳಸಿದರೆ ಅವಮಾನವೆಂದು ಜನ ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಕಾಲವದು. ಅಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸೆಂಟ್ರಲ್ ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ ಭೌತವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿದ್ದ ಬೆಳ್ಳಾವೆ ವೆಂಕಟನಾರಾಯಣಪ್ಪನವರು ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ಸರ್ಕಾರದ ಪವನಶಾಸ್ತ್ರ ವೀಕ್ಷಣಾಲಯದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರಾಗಿದ್ದ ನಂಗಪುರಂ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ರವರು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಹರಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಮನಗಂಡು 'ಕರ್ಣಾಟಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಚಾರಿಣೀ ಸಮಿತಿ' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ೧೯೧೮ರಲ್ಲಿ 'ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಒಂದು ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸುವ ಸಾಹಸ ಮಾಡಿದರು. ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೊದಗಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಕಷ್ಟಗಳಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನೆ ದುರಿಸಿ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬರಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಉತ್ಸಾಹಗಳು ಸಂಪಾದಕರಲ್ಲಿದ್ದುವಾದರೂ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ಮೀಸಲಾದ ಪತ್ರಿಕೆಯೊಂದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಲು ಕಾಲವಿನ್ನೂ ಪಕ್ವವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನತೆಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಆಸರೆ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಹನ್ನೆರಡು ಸಂಚಿಕೆಗಳ ಒಂದು ಸಂಪುಟ ಮುಗಿಸಿ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕಾಯಿತು (ಲಕ್ಷ್ಮಣರಾವ್, ೧೯೭೦).

'ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಚಾರಿಣೀ ಸಮಿತಿ'ಯ ಚಟುವಟಿಕೆ 'ವಿಜ್ಞಾನ' ಪತ್ರಿಕೆಯ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಮಿತಿಯ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ನಗರಗಳಲ್ಲಿ, ವಿಜ್ಞಾನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಲೆಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

'ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಚಾರಿಣೀ ಸಮಿತಿ'ಯು ಅನಿವಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ನಂತರವೂ ಸಮಿತಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರಾಗಿದ್ದ ವೆಂಕಟನಾರಾಯಣಪ್ಪನವರು ಮತ್ತು ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್‌ರವರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಅಧ್ಯಕ್ಷರೂ ಮತ್ತು ಮೈಸೂರಿನ ಯುವರಾಜರೂ ಆಗಿದ್ದ ಶ್ರೀ ಕಂಠೀರವ ನರಸಿಂಹರಾಜ ಒಡೆಯರ್ ಅವರಿಂದ ಧನಸಹಾಯ ಪಡೆದು ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಆ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯ ಮೊದಲ ಪ್ರಕಟಣೆ ೧೯೩೦ರಲ್ಲಿ ನಂಗಪುರಂ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್‌ರವರ ಫ್ರೆಂಚ್ ವಿಜ್ಞಾನ ಲೇಖಕ ಕೆಮಿಲ್ ಫ್ಲಮೇರಿಯೊ ಅವರ 'ಅಸ್ಟ್ರಾನಮಿ ಫಾರ್ ವಿಮೆನ್' ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದ ಕನ್ನಡಾನುವಾದ 'ಜ್ಯೋತಿರ್ವಿನೋದಿನಿ' ಎಂಬ ಕೃತಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ೧೯೪೯ರಲ್ಲಿ ವೆಂಕಟನಾರಾಯಣಪ್ಪ ನವರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಿಂದ ನಿವೃತ್ತರಾದನಂತರ 'ಜೀವವಿಜ್ಞಾನ'ವೆಂಬ ೩೫೦ ಪುಟಗಳ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬರೆದು ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.

ಕನ್ನಡ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದ ಮತ್ತೊಬ್ಬರೆಂದರೆ ಡಾ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು. ಕಾರಂತರು ಸ್ವತಃ ವಿಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲ. ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡಿದವರೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವರ ಕೊಡುಗೆ ಅಪಾರ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುವ ಜನಪ್ರಿಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ ತಾವು ಪಡೆದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ನೀಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ೧೯೩೦ರಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೊರತಂದ 'ಬಾಲ ಪ್ರಪಂಚ'ವೆಂಬ ಮೂರು ಸಂಪುಟಗಳ ಮಕ್ಕಳ ವಿಶ್ವಕೋಶದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಗಣನೀಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ತರುವಾಯ ೧೯೫೫-೬೫ರ ಒಂದು ದಶಕದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ಮೀಸಲಾದ ನಾಲ್ಕು ಸಂಪುಟಗಳ 'ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಪಂಚ'ವೆಂಬ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ವಕೋಶವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಜನಪ್ರಿಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ ಸಂಘ-ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವನ್ನೂ, ಬೆಂಗಳೂರು ಸೆಂಟ್ರಲ್ ಕಾಲೇಜು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘದ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ೧೯೧೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ 'ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ' ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಹೆಸರಿಸಬೇಕು. ಈ ಪತ್ರಿಕೆ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾದ ಪತ್ರಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯದೇ

ಹೋದಲ್ಲಿ, ಭಾಷೆಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸರ್ವತೋಮುಖ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಬಹುಬೇಗನೆ ಅರಿತುಕೊಂಡು ೧೯೨೩ರಲ್ಲಿಯೇ, ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಐದನೆಯ ಸಂಪುಟದ ಮೊದಲ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಕ್ರಮೇಣ ವಿಜ್ಞಾನ ಲೇಖನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬರಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದುದರಿಂದ ೧೯೬೩ರ ವೇಳೆಗೆ 'ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ'ವು ಆರು ತಿಂಗಳಿಗೊಮ್ಮೆ ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನ ವಿಶೇಷಾಂಕವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ೧೯೬೮ರ 'ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ'ವು ತನ್ನ ಚಿನ್ನದ ಹಬ್ಬವನ್ನಾಚರಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊರತಂದ ಚಿನ್ನದ ಸಂಚಿಕೆಯ ವಿಜ್ಞಾನ ವಿಭಾಗವು ಕನ್ನಡ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಮೈಲಿಗಲ್ಲು.

೧೯೬೬ರ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಬೇಕೆಂಬ ನೀತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಹೊರತರುವುದೇ ಈ ವಿಭಾಗದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಮಾನವಿಕ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೊಸ ಮೌಲಿಕ ಅಥವಾ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಅನುವಾಗುವಂತೆ ವಿಷಯ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಸಮೃದ್ಧಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಧ್ಯಾಪಕ ವರ್ಗ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಜಾಯಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ನಿರೂಪಣ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೂ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ೧೯೭೦ರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ 'ಬೇಸಿಗೆ ಶಿಬಿರ'ವೊಂದನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ಬರಹಗಾರರು ಒಂದುಗೂಡಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಬೋಧನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದರು. ಈ ಶಿಬಿರ ತುಂಬ ಉಪಯುಕ್ತವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದುದರಿಂದ ೧೯೭೧, ೧೯೭೨, ೧೯೭೩ ಮತ್ತು ೧೯೭೪ರಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಶಿಬಿರಗಳನ್ನು ನಡೆಸಲಾಯಿತು.

ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಸ್ಥಾವರ ಜಂಗಮಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಚಯ ಜನಪ್ರಿಯ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು ಎಂದು ಬಿ.ಜಿ.ಎಲ್. ಸ್ವಾಮಿಯವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅವರ 'ಹಸುರು ಹೊನ್ನು' ಮತ್ತು 'ನಮ್ಮ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಅಮೆರಿಕ' ಇದರ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. 'ಹಸುರು ಹೊನ್ನು', 'ಕಾಲಾನುಕಾಲದಿಂದ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಡನಾಡಿಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದುಬಂದಿರುವ ಕೆಲವು ಗಿಡಮರಗಳ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು ಈ ಬರವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವಾದರೂ ಅದರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮೌಲ್ಯವೂ ಹಿರಿದಾದುದು. ಇಂದಿನ ರೈತನ ವ್ಯವಸಾಯದಲ್ಲಿರುವ ಹಲವಾರು ಬೆಳೆಗಳ ಮೂಲ ದಕ್ಷಿಣ ಅಮೆರಿಕ ಎಂಬುದನ್ನು 'ನಮ್ಮ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಅಮೆರಿಕ' ಕೃತಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮೆಣಸಿನಕಾಯಿ, ಮುಸಿಕಿನ ಜೋಳ, ಟೊಮೇಟೋ, ನೆಲಗಡಲೆ, ಗೋಡಂಬಿ, ತಿಂಗಳ

ಹುರುಳಿಕಾಯಿ, ಚಪ್ಪರದ ಬದನೆ, ಆಲೂಗಡ್ಡೆ, ಸಿಹಿಗೆಣಸು, ಮರಗೆಣಸು, ಪಪಾಯಿ, ಅನಾನಸ್, ಸಪೋಟ, ಸೀಬೆ ಮುಂತಾದುವು ಇಂದು ರೈತನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಂತಹ ಬೆಳೆಗಳಾಗಿವೆ ಹಾಗೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಬೆಳೆಗಳು ನಮ್ಮ ದಿನನಿತ್ಯದ ಆಹಾರದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಭಾಗವಾಗಿವೆ.

ಕೃಷಿ ಪದವೀಧರರಾದ ಡಿ.ಎಸ್. ಮುರಿಗಪ್ಪ ಶ್ರೇಷ್ಠಿಯವರು ೧೯೫೮ರಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ ಜೇನು ಕೃತಿಯ (ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ) ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಮಾಗಮವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂದು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿರುವ ಕನ್ನಡ ಪತ್ರಿಕೆಗಳೆಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಪರಿಷತ್ತು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಬಾಲ ವಿಜ್ಞಾನ' ಮತ್ತು ಹಂಪಿಯ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ 'ವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಗಾತಿ'ಗಳು ಮಾತ್ರ. ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಪರಿಷತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಟಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ಮೊದಲು ಕೃಷಿ ಒಂದು ಉದ್ಯಮವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಯಾವುದೇ ಆರ್ಥಿಕ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೃಷಿ ಜೀವನಾಧಾರದ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ವಿಧಾನವಾಗಿತ್ತು. ಕೃಷಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಜ್ಞಾನ ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ತಲತಲಾಂತರಗಳಿಂದ ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಹರಿದು ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ರೈತನೊಬ್ಬನಿಗೆ ತನ್ನ ವ್ಯವಸಾಯದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ತಿಳಿದಿರದಿದ್ದುದು ಏನೂ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವನ ಅರಿವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಬಾಹ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಿಕರದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮೌಖಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಅರಿವಷ್ಟೇ ಇದ್ದ, ಬಹುಪಾಲು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಾಗಿದ್ದ ಅವರಿಗೆ ಶಿಷ್ಟ ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಜ್ಞಾನ ಲಭಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿನ ಹಲವಾರು ಅಂಶಗಳು ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವಂತೆ ಕೃಷಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿತ್ತು. ಇಂದು ನಾವು 'ಜಾನಪದ' ಎಂದು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವೊಂದರ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕೃಷಿ ಜಾನಪದದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ ಕೃಷಿ ಗಾದೆಗಳು. ಅವು ತಲೆತಲಾಂತರಗಳ ಅನುಭವದ ಮೂಸೆಯಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದ ಉಕ್ತಿಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕೃಷಿಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಸರಿಸುವ ಮೌಖಿಕ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಆಗಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಕೃಷಿಕರು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು. ಅವರಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವೇ ಹೊರತು ಅವರಿಗೆ ಅವರದೆ ಕಸುಬಿನ, ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಬಗೆಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ನೀಡಬೇಕೆಂದು ಯಾರಿಗೂ ಅನ್ನಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅದು ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅಥವಾ ಕೃಷಿ ಇಲಾಖೆಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಕರಪತ್ರ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಲೇಖನಗಳಾಗಿದ್ದವು.

ಕೃಷಿಯ ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬರುವುದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಕೃಷಿ ಮಾಹಿತಿಯ ಸಂವಹನಕ್ಕಾಗಿ ಕೃಷಿ ಇಲಾಖೆಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಭೇಟಿನೀಡಿ, ಸಭೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ ಹೊಸ ಕೃಷಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಂತೆ ಹಳ್ಳಿಗರನ್ನು ಒಲ್ಲೈಸುತ್ತಿದ್ದರು ಅಥವಾ ಹತ್ತಿರದ ಸರ್ಕಾರಿ ಕೃಷಿಕೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಭೇಟಿ ನೀಡುವಂತೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ರೈತ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥನಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಆತನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದುದರಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ತಾನು ತನ್ನ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಇತರರ ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದುದರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇರುತ್ತಿತ್ತು.

ಕ್ಷೇತ್ರ ಭೇಟಿಗಳಿಗೆ ಹೊರಡುವ ಅಂತಹ ಕೃಷಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಸಲಕರಣೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಎತ್ತಿನಗಾಡಿ, ಒಂದು ಜೊತೆ ಎತ್ತುಗಳು, ನೇಗಿಲು ಮತ್ತು ಇತರ ಸಲಕರಣೆಗಳು, ಅವುಗಳ ಪ್ರಾತ್ಯಕ್ಷಿಕೆಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ, ಲಾಟೀನು, ಗ್ರಾಮಾಫೋನ್, ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಆಯ್ದ ಮಾಹಿತಿ ಪುಸ್ತಕಗಳು, ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಪೋಸ್ಟರುಗಳು, ಉಚಿತ ವಿತರಣೆಗಾಗಿ ಮಾದರಿ ಬೀಜಗಳು, ಗಂಧಕ, ಅಮೋನಿಯಂ ಸಲ್ಫೇಟ್ ಮುಂತಾದವು ಇರುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಂತಹ 'ಮಾಹಿತಿ ಸಂವಹನ' ಗಾಡಿಗಳು ಮೊದಲೇ ರೆವೆನ್ಯೂ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ತಾವು ಬರುವ ವಿಷಯ ತಿಳಿಸಿ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರಿತ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಪ್ರಮುಖ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಭೇಟಿನೀಡಿ ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲದಿನಗಳು ಮೊಕ್ಕಾಂ ಹೂಡಿ ರೈತರೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚೆ, ಸಭೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ, ಅವರ ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳಿಗೆ ಭೇಟಿನೀಡಿ ಪ್ರಾತ್ಯಕ್ಷಿಕೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ರೀತಿ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಎಂಟು ತಿಂಗಳುಗಳ ಕಾಲ, ಪ್ರತಿ ತಿಂಗಳು ಸುಮಾರು ಹನ್ನೆರಡರಿಂದ ಹದಿಮೂರು ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಭೇಟಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರು.

ಕೃಷಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆ ಅರವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಾದ 'ಹಸಿರುಕ್ರಾಂತಿ'ಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರದ ಮೊದಲ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯಗಳ ತೀವ್ರ ಕೊರತೆ ಕಾಡತೊಡಗಿತು. ಭಾರತ ತೀವ್ರ ಕ್ಷಾಮ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಬಹುದೆಂಬ ಭೀತಿ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಕಾಡತೊಡಗಿತು. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆ ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ಸರ್ಕಾರ ಸಮಗ್ರ ವಿಧಾನಗಳ ಹಲವಾರು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇಸಾಯದ ವಿಧಾನಗಳ ಆಧುನೀಕರಣವೂ ಒಂದು. ಭಾರತೀಯ ರೈತ ಜೀವನಾಧಾರದ ಕೃಷಿಯಿಂದ 'ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಕೃಷಿ' ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದೊದಗಿತು. ಅಧಿಕ ಇಳುವರಿ ತಳಿಗಳು, ರಸಗೊಬ್ಬರಗಳು ಹಾಗೂ ಕೀಟ ಮತ್ತು ರೋಗನಾಶಕ ರಾಸಾಯನಿಕಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಇಳುವರಿ ಪಡೆಯಬಹುದೆನ್ನುವ ತರ್ಕದಿಂದ 'ಆಧುನಿಕ' ಕೃಷಿ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಬಿರುಸಿನಿಂದ ಜಾರಿಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದನ್ವಯ ೧೯೬೬ರಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ ಮೆಕ್ಸಿಕೋದಿಂದ ೨೫೦ ಟನ್ ಅಧಿಕ ಇಳುವರಿ ತಳಿಯ ಬಿತ್ತನೆ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಆಮದುಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು. ಇದೇ ರೀತಿ ಮುಂದೆಯೂ ಭಾರತ ಬಿತ್ತನೆ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಆಮದು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನದೇ ತಳಿ ಸಂವರ್ಧನಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಂದ ಬಿತ್ತನೆ ಬೀಜದ ಉತ್ಪಾದನೆ ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ರೈತರು ಆಧುನಿಕ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು.

ಹಸಿರು ಕ್ರಾಂತಿಯು ಪ್ರಾರಂಭವು ಕೃಷಿ ಸಂವಹನೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಸಂವಹನೆಯ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶಗಳು ಆಧುನಿಕ ಆದ್ಯತೆಗಳನುಸಾರ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಐದನೇ ದಶಕದ ಈ ಸಂದಿಗ್ಧ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಸಂವಹನೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪ ತಳೆಯಿತು.

ಹೇಗೆ ಎರಡನೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ 'ಗ್ರೀನ್ ರೆವೊಲ್ಯುಶನ್' (ಹಸಿರು ಕ್ರಾಂತಿ) ನಡೆಯಿತೋ, ಅದೇ ರೀತಿ ಕೃಷಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರುವ 'ಜೀನ್ ರೆವೊಲ್ಯುಶನ್' ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಜೀವವಿಜ್ಞಾನದ ವಿವಿಧ ಶಿಸ್ತುಗಳಾದ ಆನುವಂಶಿಕತೆ ಹಾಗೂ ವಂಶವಾಹಿ ವಿಜ್ಞಾನ, ಜೈವಿಕ ರಾಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಣುಸೂಕ್ಷ್ಮಜೀವಿಶಾಸ್ತ್ರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಸಂಗಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಹೊಸ ವಿಜ್ಞಾನ 'ಜೈವಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ'. ಇದು ಕೃಷಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರಲಾರಂಭಿಸಿದೆ. ಹೇಗೆ ಹಸಿರುಕ್ರಾಂತಿಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹಸಿವು ನೀಗಿಸಲು 'ಅಧಿಕ ಇಳುವರಿ ತಳಿ'ಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೋ, ಈಗ ಅದೇ ರೀತಿ ಹಸಿವು ನೀಗಿಸಲು 'ಕುಲಾಂತರಿ ಸಸ್ಯ ತಳಿ'ಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಕೃಷಿ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು 'ಮಾಹಿತಿ ದಾಹದ ಕಸುಬು' ಆಗುತ್ತಿದೆ. 'ನಾವು ವಿದ್ಯುನ್ಮಾನ ಯುಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ' ಎಂದು ಹಲವಾರು ಬಾರಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ, 'ಮುದ್ರಣ ಮಾಧ್ಯಮ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವ ಯಾವ ಸೂಚನೆಗಳೂ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ವೃತ್ತ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು, ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಪುಸ್ತಕಗಳು ಮಾಹಿತಿ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮನರಂಜನೆಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಬಗೆಗಿನ ಯುನೆಸ್ಕೊ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಳೆದ ಒಂದೆರಡು ದಶಕಗಳಿಂದ ಕೃಷಿ ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇಂದು ಸರ್ಕಾರಿ, ಅರೆಸರ್ಕಾರಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು, ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ವ್ಯಾಪಾರಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿವೆ. ಕೃಷಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬೆಂಬಲ ನೀಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ರೈತರಿಗೆ ಕೃಷಿಯ ಹೊಸ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಬಗೆಗೆ, ಪರಿಸರದ ಬಗೆಗೆ, ಜಾಗತಿಕ ಕೃಷಿ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅರಿವು ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಪರಿಕರಗಳ ಉದ್ಯಮ ಇಂದು ಬೃಹದಾಕಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದಾಗಿ ಹಲವಾರು ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪೆನಿಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಸರಣೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭಗೊಂಡು ಜಾಹೀರಾತಿನ ಮೂಲಕ ಹಣಗಳಿಕೆಯ ವಿಧಾನಗಳು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ.

ಇಡೀ ವಿಶ್ವದಾದ್ಯಂತ ಬೀಸುತ್ತಿರುವ ಜಾಗತೀಕರಣ, ಉದಾರೀಕರಣದ ಗಾಳಿ ಭಾರತೀಯ ಕೃಷಿ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೇಲೂ ಬೀಸುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ತಳಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ

ಒಡೆತನ, ಸ್ಥಳೀಯ ಕೃಷಿ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಕ್ಕಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಹಸಿರುಕ್ರಾಂತಿಯ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಬೇಸತ್ತವರು, ಜಾಗತೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಉದಾರೀಕರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿರುವವರು ಪರಿಸರ ಸ್ನೇಹಿ ಕೃಷಿ ಪದ್ಧತಿ ಗಳಾದಂತಹ ಸಹಜ ಕೃಷಿ, ಸಾವಯವ ಕೃಷಿ, ಸುಸ್ಥಿರ ಕೃಷಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿ ಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಒಂದು ಅನ್ವಯಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ. ಅದು ಪ್ರಯೋಗಾಲಯದ ಸಂಶೋಧನೆ ಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಬಹುಪಾಲು ಎಲ್ಲ ಶುದ್ಧ, ಅನ್ವಯಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಸಂಗಮವದು - ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರದ ಎಲ್ಲ ವಿಭಾಗಗಳು, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕೃಷಿ ಗ್ರಂಥ

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಿಂದಲೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಟಣೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶನ್ ಮತ್ತು ಟ್ರ್ಯಾಕ್ಟ್ ಡೆಪಾಸಿಟರಿಯವರು ತಮ್ಮ ಇತರ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಟಣೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಗಣಪಯ್ಯ ಚಂದಾವರರ **ಗೋ ವೃಷಭಾದಿಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣ ವೈದ್ಯಾದಿಗಳ ಕ್ರಮವು** ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ೧೮೭೭ರಲ್ಲೇ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರೂ ಅದು ಜಾನುವಾರುಗಳ ರೋಗ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಕೃತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸುಮಾರು ೧೮೭೯ರಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಶ್ರೀ ನಾಗಭೂಷಣ ಘನಮಠ ಶಿವಯೋಗಿಗಳ **ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರದೀಪಿಕೆ**ಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಕೃಷಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಗುರುತಿಸ ಬಹುದು. ಬೇಸಾಯವೂ ಸಹ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ಅವರು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಿ ದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಈ ಕೃತಿಯ ರಚನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. 'ಈ ಭೂಮಿಯು ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷಕ್ಕೂ ಕಾಮಧೇನುವಿಗೂ ಚಿಂತಾಮಣಿಗೂ ಪರುಷದ ಕಣಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಭೂಮಿ ಇದ್ದು ಮನುಷ್ಯರುಗಳು ಕಾಯಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ, ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ, ದ್ರವ್ಯಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಮೆಹನತುಮಾಡಿ ಶ್ರಮಪಟ್ಟು, ಸಕಲ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ದೊರಕಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೈಗಳ್ಳರಾಗಿ ದರಿದ್ರರಾಗಬಾರದು, ಮೈಗಳ್ಳತನವು ದಾರಿದ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಒಂದನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಯಿಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅನುಭಾವ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ಸಾರಾಮೃತದಿಂದ ಈ ಕೃತಿ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಬೆಳೆಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭೂಮಿ - ಅದರ ಮಹತ್ವ, ಹೊಲಗಳ ಆರೈಕೆ, ನಟ್ಟು ಕಡಿಸುವುದು, ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಒಡ್ಡಿನ ಉಪಯುಕ್ತತೆ, ಗೊಬ್ಬರದ ಬಳಕೆ, ನೀರಾವರಿ ಬೇಸಾಯ, ಶುಷ್ಕ ಅಥವಾ ಒಣ ಬೇಸಾಯ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನೂ ಹರಿಕತೆ

ಯಲ್ಲಿನ ಉಪಕತೆ, ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಬಳಸುವಂತೆ ಬಳಸಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಗೊಬ್ಬರದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಕತೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಮೂಲ್ಯವಾದದ್ದು :

'ಒಂದಾನೊಂದು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಕೃಷಿಕನು ದೇವರನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಜೋಗಸೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿರಲು ದೇವರು ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ಅವನ ಜೋಗಸೆಯಲ್ಲಿ ಅಮೃತವ ನೀಡಲು ಇದನ್ನೇನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ದೇವರನ್ನು ಕೇಳಿದನು. ಆಗ ದೇವರು ಹೇಳಿದ್ದೇನೆಂದರೆ ಇದು ಅಮೃತವು, ಇದನ್ನು ನಿನ್ನ ಹೊಲಕ್ಕೆ ಒಯ್ದು ಹಾಕಿದರೆ ಆ ಹೊಲವು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಸಕಲ ಧಾನ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲು ಆ ಗೃಹಸ್ಥನು ತಪ್ಪು ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನಿಡುತ್ತ ಹೊಲಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಜೋಗಸೆಯಲ್ಲಿ ಅಮೃತವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದರಲ್ಲಿ ತಿಪ್ಪೆಯಲ್ಲಿ ಎಡವಿಬಿದ್ದು ಆ ಅಮೃತವು ಚೆಲ್ಲಿಹೋಯಿತು. ಆಗ ಆ ಕೃಷಿಕನು ಚಿಂತಾತುರನಾಗಿ ಪುನಃ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಿರಲು ದೇವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗಿ ಯಾಕೆ ಪ್ರಳಾಪಿಸುವಿ ಎಂದು ಕೇಳಿದನು. ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಕೃಷಿಕನು ಅಂದದ್ದು, ಹೇ ದೇವರೇ ನೀನು ಕೊಟ್ಟ ಅಮೃತವು ತಿಪ್ಪೆಯಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿ, ದೇವರು ಆ ತಿಪ್ಪೆಯನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಯ್ದು ಹೊಲಕ್ಕೆ ಹಾಕು, ಯಾವನು ತಿಪ್ಪೆಯಲ್ಲಿರುವ ಗೊಬ್ಬರವನ್ನು ಹೊಲಕ್ಕೆ ಹಾಕುವನೋ ಅವನ ಹೊಲವು ಯಾವ ಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತಿದಾಗ್ಯಾದರೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆಯಾಗುವುವೆಂದು ಹೇಳಿ ಮಾಯವಾದನು".

ಈ ಕೃತಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷತೆಯೆಂದರೆ, ಗ್ರಂಥದ ಪೂರ್ವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಕೃಷಿ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸಿದರೆ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥ ಕೃಷಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸಿದೆ. 'ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪೂರ್ವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಸುಲಭವಾದ ಸಕಲಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದು ಕೃಷಿಕರಾದ ಪ್ರವೀಣರು ಸಕಾಮದಿಂದ ಧೈರ್ಯಶಾಲಿಗಳಾಗಿ ಕೃಷಿಯುದ್ಯೋಗದ ಸಕಲ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡೇನು, ಸಕಲ ಫಲ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಮೃದ್ಧಿಯಾಗಿ ಪಡದೇನು, ಎಂದು ಯತ್ನಿಸುವ ಸಾಧಕರಿಗೆ ಭೂಮಿಯು ಹ್ಯಾಗೆ ಸದ್ಯಃ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿಹುದೋ ಹಾಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥ ಕೃಷಿಕರಾದ ಮುಮುಕ್ಷು ಜನರುಗಳಿಗೆ ಈ ಪುಸ್ತಕಗ್ರಂಥವು ಸದ್ಯೋನ್ಮುಕ್ತಿಯಂ ಕೊಡುತ್ತಿಹುದು'. ಪಾರಮಾರ್ತ ಕೃಷಿಕನು ತನ್ನ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಚ ಪ್ರಕರಣಗಳಾದಂತಹ ನಿಜನಿರ್ಮಲತ್ವ, ಸತ್ಯ ಸದಾಚಾರ, ಸಹಜ ಸುಜ್ಞಾನ, ಶಿವೈಕ್ಯ ಸದ್ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿಜಲಿಂಗೈಕ್ಯಗಳ ಸಾರ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಸದ್ಯೋನ್ಮುಕ್ತಿಯಂ ಪಡೆಯ ಬಹುದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಮೈಸೂರು ವ್ಯವಸಾಯ ಶೋಧಕರ ಸಂಘ

ಹದಿನೆಂಟನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಟಿಪ್ಪೂ ಸುಲ್ತಾನನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯದ ಕೃಷಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಸ್ಥೆ ವಹಿಸಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು. ಮೈಸೂರು ಮಹಾರಾಜರಾದ ನಾಲ್ವಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜ ಒಡೆಯರ್‌ರವರ ಇಂಗಿತದಂತೆ ೧೮೯೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕೃಷಿ ಇಲಾಖೆ ಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲಾಯಿತು ಹಾಗೂ ಅದರ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರನ್ನಾಗಿ ಜರ್ಮನ್ ರಾಷ್ಟ್ರದವರಾದ ಡಾ. ಲೆಹ್‌ಮನ್‌ರವರನ್ನು 'ಕೃಷಿ ರಾಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ' ಎಂಬ ಪದನಾಮದೊಂದಿಗೆ ನೇಮಿಸಲಾಯಿತು. ಅದುವರೆಗೂ ಎಲ್ಲ ಕೃಷಿ ಸಂಶೋಧನಾ ಕಾರ್ಯಗಳು ಲಾಲ್‌ಬಾಗ್‌ನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಡಾ. ಲೆಹ್‌ಮನ್‌ರವರು ಈಗಿನ ಸೆಂಟ್ರಲ್ ಕಾಲೇಜಿನ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ರಾಸಾಯನ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪ್ರಯೋಗಾಲಯ ಹಾಗೂ ೧೯೦೪-೦೫ರಲ್ಲಿ ಹೆಬ್ಬಾಳ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ೩೦ ಎಕರೆಗಳ ಕೃಷಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾರಂಭ ದಿಂದಲೂ ರಾಜ್ಯದ ಕೃಷಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೆಬ್ಬಾಳವು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದೆ.

ಡಾ. ಲೆಹ್‌ಮನ್‌ರವರ ನಂತರ ೧೯೦೮ರಲ್ಲಿ ಕೆನಡಾದ ಡಾ. ಲೆಸ್ಲಿ ಕೋಲ್‌ಮನ್‌ರವರು ರಾಜ್ಯದ 'ವ್ಯವಸಾಯ ಡೈರೆಕ್ಟರ್' ಆದರು. ೧೯೧೩ರಲ್ಲಿ ಹೆಬ್ಬಾಳದಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ಕೃಷಿ ಶಾಲೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಡಾ. ಕೋಲ್‌ಮನ್‌ರವರು ಮಂಡ್ಯದ ಸಕ್ಕರೆ ಕಾರ್ಖಾನೆ ಹಾಗೂ ಇನ್ನೂ ಹತ್ತು ಹಲವಾರು ಕೃಷಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೆಂದರೆ ಮೈಸೂರು ವ್ಯವಸಾಯ ಶೋಧಕ ಸಂಘದ ಸ್ಥಾಪನೆ.

ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಡಾ. ಕೋಲ್‌ಮನ್‌ರವರು, ೧೯೧೫ರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ವ್ಯವಸಾಯದ ಇಲಾಖೆಯಿಂದ ಮೈಸೂರು ವ್ಯವಸಾಯದ ಕ್ಯಾಲೆಂಡರ್ ಅಥವಾ ಪಂಚಾಂಗದ ಪ್ರಕಟಣೆ ಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಆಗ ಅದರ ಬೆಲೆ ೧ ಆಣೆ ಇತ್ತು. ೧೯೪೨ರವರೆಗೂ ಪ್ರಕಟವಾದ ಈ ಪಂಚಾಂಗ ವಿಶ್ವಯುದ್ಧದಿಂದಾಗಿ ೧೯೪೯ರವರೆಗೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಲಿಲ್ಲ. 'ಯುದ್ಧ ೧೯೪೫ರಲ್ಲೇ ಮುಗಿಯಿತಾದರೂ ಕಾಗದದ ಅಭಾವ, ಇತರ ಮುಗ್ಗಟ್ಟು ಇದ್ದೇ ಇದ್ದು ಪ್ರಕಟನೆಯನ್ನು ಇದುವರೆಗೂ ನಿಧಾನಿಸಬೇಕಾಯಿತು' ಎಂದು ಆಗಿನ ವ್ಯವಸಾಯದ ಇಲಾಖೆಯ ಡೈರೆಕ್ಟರ್ ಆಗಿದ್ದ ಕೆ.ಹೆಚ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸನ್‌ರವರು ೧೯೪೯, ವಿರೋಧಿ ಸಂವತ್ಸರದ (೧೯೪೯-೧೯೫೦) ಪಂಚಾಂಗದ 'ಸ್ವಕೀಯ'ದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

'ಮೈಸೂರು ವ್ಯವಸಾಯ ಶೋಧಕ ಸಂಘ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಐಕ್ಯಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದಂತೆ ಈ ಪಂಚಾಂಗವನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದವರು ಮೈಸೂರಿನ ಮೊಮ್ಮೊದಲಿನ ವ್ಯವಸಾಯದ ಡೈರೆಕ್ಟರಾದ ಡಾ. ಕೋಲ್ ಮನ್‌ರವರು' ಎಂದು 'ಮೈಸೂರು ವ್ಯವಸಾಯ ಪಂಚಾಂಗ'ದ ೧೯೫೪ರ ಜಯ ಸಂವತ್ಸರ (೧೯೫೪-೧೯೫೫) ಸಂಚಿಕೆಯ 'ಮೊದಲ ಮಾತು' ಅಂಕಣದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ.

೧೯೧೮ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮೈಸೂರು ವ್ಯವಸಾಯ ಶೋಧಕ ಸಂಘವು ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ೧೯೦೪ನೇ ಇಸವಿಯ ೩ ಮತ್ತು ೧೯೪೯ನೇ ಇಸವಿಯ ೫ನೇ ಕಾನೂನು ಪ್ರಕಾರ ರಿಜಿಸ್ಟರಾದದ್ದು. ಹಾಗೂ ಸಂಘದ ಹೆಸರನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ 'ದಿ ಮೈಸೂರು ಅಗ್ರಿಕಲ್ಚರಲ್ ಅಂಡ್ ಎಕ್ಸ್‌ಪರಿಮೆಂಟಲ್ ಯೂನಿಯನ್' ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಮೈಸೂರು ವ್ಯವಸಾಯ ಶೋಧಕ ಸಂಘ, ಬೆಂಗಳೂರು' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಮೈಸೂರು ವ್ಯವಸಾಯ ಶೋಧಕ ಸಂಘದ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದಂತೆ ಆ ಸಂಘವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಉದ್ದೇಶ ಬೆಳೆಗಳು, ಕಾಲ್ನಡೆಗಳು*, ಹಣ್ಣುಹಂಪಲುಗಳು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಉತ್ತಮ ಗೊಳಿಸಿ ತನ್ಮೂಲಕ ರೈತನ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸುವುದು. ಈ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಹಲವಾರು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಲೇಖನಗಳುಳ್ಳ ಒಂದು ಕನ್ನಡ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನೂ ಒಂದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸುವುದು. ವ್ಯವಸಾಯ, ಕಾಲ್ನಡೆಗಳು, ಹಣ್ಣುಹಂಪಲು ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಇತರ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಹಿಡಿಸುವ ಹಾಗೆ ಸಣ್ಣ ವಿಷಯ ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನೂ ನಿಯತಕಾಲಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಸದಸ್ಯರಿಗೆ ಓದಿಕೊಳ್ಳಲು ಒದಗಿಸುವುದು. ಮೈಸೂರು ವ್ಯವಸಾಯ ಶೋಧಕ ಸಂಘದ ಪತ್ರಿಕೆ ಮೊದಲು ತ್ರೈಮಾಸಿಕವಾಗಿದ್ದು ೫ನೆಯ ಸಂಪುಟದಿಂದ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತಗೊಂಡಿತು.

ವ್ಯವಸಾಯದ ಇಲಾಖೆಯವರು ವ್ಯವಸಾಯಗಾರರ ಜಮೀನುಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳ ಹಾಗೂ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೂ ಇಲಾಖೆಯ ಸಲಹೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಿದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸಂಘದ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ರೈತರ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಂದ ಆಯ್ದ ವ್ಯವಸಾಯ ವಾರ್ತೆಗಳನ್ನೂ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪಂಜಾಬಿನ ಗ್ರಾಮಾಭಿವೃದ್ಧಿ ವಿಷಯ ಪತ್ರಿಕೆ, ಇಂಟರ್‌ನ್ಯಾಷನಲ್ ರಿವ್ಯೂ ಆಫ್ ಅಗ್ರಿಕಲ್ಚರ್, ಮಿನ್ನೆಸೋಟಾ ವ್ಯವಸಾಯ ಪತ್ರಿಕೆ, ಟ್ರಾಪಿಕಲ್ ಅಗ್ರಿಕಲ್ಚರಿಸ್ಟ್, ಜಮೈಕ ವ್ಯವಸಾಯ ಪತ್ರಿಕೆ, ಅಮೆರಿಕಾದ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಥಾನದ ವ್ಯವಸಾಯ ಶಾಖೆಯ ವಿಷಯಪತ್ರಿಕೆ, ಮೈಸೂರು ಗೆಜೆಟ್, ಮಲಯಾಳದ ವ್ಯವಸಾಯ ಪತ್ರಿಕೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಆಯ್ದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಿದೇಶದ ಕೃಷಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು.

೧೯೪೦ರಿಂದಲೇ ಕನ್ನಡದ ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲಾಗಿದೆ. ೧೯೫೪ರಿಂದ 'ತಾಯಿನಾಡು' ದಿನಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಾರಕ್ಕೆ ಎರಡು ಸಾರಿ 'ರೈತರ ವೃತ್ತಾಂತಗಳ' ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿತು. ಜನವರಿ ೧೯೫೫, ಸಂಚಿಕೆ ೧, ಸಂಪುಟ ೩೧ರ ವ್ಯವಸಾಯ ಶೋಧಕರ ಸಂಘದ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ತಾಯಿನಾಡು' ಪತ್ರಿಕೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕರು ಜಾಹಿರಾತೊಂದನ್ನು ನೀಡಿ, 'ಕಳೆದ ಒಂದೆರಡು ತಿಂಗಳಿಂದ ಈ ರೈತರ ವಿಭಾಗವನ್ನು ತೆರೆದಿದ್ದೇವೆ. ಸಂಸ್ಥಾನದ ನಾನಾ ಕಡೆಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಪ್ರಶಂಸೆಯ ಪತ್ರಗಳು

ಬರುತ್ತಿವೆ. ಅದರಿಂದ ರೈತರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಉತ್ಸಾಹವೂ, ಹುರುಪೂ ಮೂಡಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮೈಸೂರು ರೈತರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡುವುದಾದರೆ, ಆ ವಿಭಾಗವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಇನ್ನೂ ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬರೆದು ರೈತರ ಮುಂದಿಡುತ್ತೇವೆ' ಎಂದಿದ್ದರು.

ಆ ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ರೈತರಿಂದಲೂ ಸಹ ಆಹ್ವಾನಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಸಂಪುಟ ೧೪, ಫೆಬ್ರವರಿ ೧೯೩೬, ಸಂಚಿಕೆ ೨ರಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಸೂಚನೆ ನೀಡ ಲಾಗಿತ್ತು :

> ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೋದಿದ ಪಂಡಿತರು ಮಾತ್ರವೇ ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆಯ ಬಲ್ಲರೆಂದೂ ಇತರರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ವ್ಯವಸಾಯ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೈಕೊಂಡಿರುವವರೆಲ್ಲರೂ ಬರೆಯಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ರೈತರೂ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಏಳಿಗೆಗೆ ದಾರಿಯಾಗುವುದು. ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಅಲ್ಪವೆಂದು ಅಸಡ್ಡೆ ಮಾಡಬೇಡಿ'.

ಐವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಡಾ. ಪಂಜಾಬರಾವ್ ದೇಶಮುಖರು ಭಾರತ ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಿದ ನಂತರ ಮೈಸೂರು ವ್ಯವಸಾಯ ಶೋಧಕ ಸಂಘವು ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಒಂದೇ ಸಂಘಟನೆಯೊಂದಿಗೆ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಅದರೊಂದಿಗೆ ವಿಲೀನಗೊಂಡು 'ಮೈಸೂರು ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜ'ವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿತು. ಅನಂತರ ಅದು 'ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರದೇಶ ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜ'ವೆಂದು ಬದಲಾಯಿತು ಹಾಗೂ 'ಮೈಸೂರು ವ್ಯವಸಾಯ ಶೋಧಕರ ಸಂಘದ ಪತ್ರಿಕೆ'ಯು 'ಕರ್ನಾಟಕ ವ್ಯವಸಾಯ ಪತ್ರಿಕೆ'ಯೆಂದು ಬದಲಾಗಿ ಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಂದು ಜಿಲ್ಲಾವಾರು ಹಾಗೂ ತಾಲ್ಲೂಕು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜಗಳಿವೆ.

ಆಧುನಿಕ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಹೆಚ್ಚಳ ಹಾಗೂ ಆಹಾರೋತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಸರಿದೂಗಿಸುವ ಜಾಗತಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರದ ಮೊದಲ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯಗಳ ತೀವ್ರ ಕೊರತೆ ಕಾಡತೊಡಗಿತು. ಭಾರತ ತೀವ್ರ ಕ್ಷಾಮ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಬಹುದೆಂಬ ಭೀತಿ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಕಾಡತೊಡಗಿತು. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆ ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ಸರ್ಕಾರ ಸಮಗ್ರ ವಿಧಾನಗಳ ಹಲವಾರು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇಸಾಯದ ವಿಧಾನಗಳ ಆಧುನಿಕರಣವೂ ಒಂದು. ಭಾರತೀಯ ರೈತ ಜೀವನಾಧಾರದ ಕೃಷಿಯಿಂದ 'ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಕೃಷಿ' ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದೊದಗಿತು. ಅಧಿಕ ಇಳುವರಿ ತಳಿಗಳು, ರಸಗೊಬ್ಬರಗಳು ಹಾಗೂ ಕೀಟ ಮತ್ತು ರೋಗನಾಶಕ ರಾಸಾಯನಿಕಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಇಳುವರಿ ಪಡೆಯಬಹುದೆನ್ನುವ

ತರ್ಕದಿಂದ 'ಆಧುನಿಕ' ಕೃಷಿ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಬಿರುಸಿನಿಂದ ಜಾರಿಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದನ್ವಯ ೧೯೬೬ರಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ ಮೆಕ್ಸಿಕೋದಿಂದ ೨೫೦ ಟನ್ ಅಧಿಕ ಇಳುವರಿ ತಳಿಯ ಬಿತ್ತನೆ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಆಮದು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು. ಇದೇ ರೀತಿ ಮುಂದೆಯೂ ಭಾರತ ಬಿತ್ತನೆ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಆಮದು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನದೇ ತಳಿ ಸಂವರ್ಧನಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಂದ ಬಿತ್ತನೆ ಬೀಜದ ಉತ್ಪಾದನೆ ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ತೊಡಗಿತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ರೈತರು ಆಧುನಿಕ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು.

ಹಸಿರು ಕ್ರಾಂತಿಯ ಪ್ರಾರಂಭವು ಕೃಷಿ ಸಂವಹನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಸಂವಹನೆಯ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕೃಷಿಯು ಆದ್ಯತೆಗಳನುಸಾರ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು. ಕೃಷಿ ವಿಸ್ತರಣ ತತ್ವಗಳ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಕೃಷಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಐದನೇ ದಶಕದ ಈ ಸಂದಿಗ್ಧ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಸಂವಹನೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪ ತಳೆಯಿತು. ಆದರೂ ವಿಸ್ತರಣೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಅಥವಾ ಕೃಷಿ ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತರಸಂಬಂಧಗಳ ಸಮಗ್ರತೆ ಏರ್ಪಡಲಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಕೃಷಿ ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮ ಹಲವಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಮಡುಗಟ್ಟಿದ ನೀರಿನಂತಾಗಿತ್ತು.

ಕೃಷಿ ಸಂವಹನೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಬೆಂಗಳೂರು ಕೃಷಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಕುಲಪತಿಗಳಾದ ಡಾ. ಕೆ.ಸಿ. ನಾಯಕ್ 'ಆಧುನಿಕ ವ್ಯವಸಾಯ' ಪುಸ್ತಕದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಬೇಸಾಯದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಭಾರತದ ಬೇಸಾಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕಾದರೆ ಬೇಸಾಯಗಾರ ಮತ್ತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಆ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಬೆಳೆಸುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಬೇಸಾಯದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣ ತಜ್ಞರು ಪೇಟೆ ಪಟ್ಟಣಗಳ ಹಾಗೂ ಹಳ್ಳಿಗಾಡುಗಳ ಜನರಿಗೆ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುವುದು ಅವರ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಅದರಂತೆ ಅರವತ್ತರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಹೊಸರೂಪ ಪಡೆಯತೊಡಗಿದ್ದನ್ನು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳೆಂದರೆ, **ಸಸ್ಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆ,** (ಚಿನ್ನಸ್ವಾಮಿ ರೆಡ್ಡಿ, ೧೯೬೭), **ಅಧಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗಾಗಿ ಮಿಶ್ರತಳಿ ಬೆಳೆಗಳು** (ಕಲ್ಯಾಣಮಠ, ೧೯೬೮), **ಮೆಕ್ಸಿಕನ್ ಗೋಧಿ** (ಹನುಮಂತಪ್ಪ, ೧೯೭೩), **ಸಂಕರಣ ಜೋಳ** (ಕಿತ್ತೂರ್, ೧೯೭೩), ಮುಂತಾದುವು. ೧೯೬೮ರಲ್ಲಿ ಧಾರವಾಡದ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಉಪನ್ಯಾಸ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯಡಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ **ಅಧಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗಾಗಿ ಮಿಶ್ರತಳಿ ಬೆಳೆಗಳು** ಕೃತಿಯ ಅರಿಕೆಯಲ್ಲಿ,

> 'ಮಿಶ್ರತಳಿಯ ವ್ಯವಸಾಯ ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ತೀರ ಹೊಸದಾದ ವಿಷಯ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ರೈತರಲ್ಲಿ ಮಿಶ್ರ ತಳಿಗಳನ್ನು

ಬೆಳೆದು ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹಂಬಲ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ರೈತರಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ತ ಸಲಹೆ ಸೂಚನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು ಅವಶ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.'

ಎಂದಿದ್ದಾರೆ ಲೇಖಕರಾದ ಕಲ್ಯಾಣಿಮಠ, ಎ.ಸಿ.ಯವರು. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಿಶ್ರತಳಿಗಳ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕಾರ್ಯವಿವರಣೆ, ಮಿಶ್ರತಳಿ ಬೀಜಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆ, ಮಿಶ್ರತಳಿ ಬೀಜಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು, ಸಾಗುವಳಿ ಕ್ರಮಗಳು ಮತ್ತು ಮಿಶ್ರತಳಿ ಬೆಳೆಗಳಿಗಿರುವ ಭವಿತವ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗವು ೧೯೬೮ರಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಸಂವಹನೆಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಮನಗಂಡು (Diffusion of Agricultural.innovations (Mishra R.P. 1968) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ರೈತರು ಕೃಷಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ನವೀನ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಕೃಷಿ ಸಂವಹನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯಕವೆಂದಿದ್ದಾರೆ ಲೇಖಕರು.

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗವು ರೈತರಿಗಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಬೃಹದ್ಗ್ರಂಥ ವ್ಯವಸಾಯ ಕೈಪಿಡಿ (ಕುವೆಂಪು (ಪ್ರ.ಸಂ.) ೧೯೭೨). ೮೮೮ ಪುಟಗಳ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರಾಗಿದ್ದ ಕುವೆಂಪುರವರು ಸಹ ತಮ್ಮ ಮುನ್ನುಡಿ ಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕ ಕೃಷಿ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕ ಇಳುವರಿ ಕೊಡಬಲ್ಲ ತಳಿಗಳ ಬಳಕೆ ಮುಖ್ಯ, ರೈತರಿಗೆ ಈ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳ ಅರಿವಿರದಿದ್ದರೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ :

> ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ರಾಜ್ಯದ ಜನತೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಆಹಾರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವುದು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ. ವ್ಯವಸಾಯ ಯೋಗ್ಯ ಭೂ ವಿಸ್ತೀರ್ಣಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇರುವ ಭೂ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪಡೆಯಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕ ಇಳುವರಿ ಕೊಡಬಲ್ಲ ತಳಿಗಳ ಬಳಕೆ ಮುಖ್ಯ. ರೈತರಿಗೆ ಈ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳ ಅರಿವಿರ ದಿದ್ದರೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.... ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆ ಅತಿವೇಗ ವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಇಂದಿನ ನವೀನ ತಳಿ ಅಥವಾ ಪದ್ಧತಿ ನಾಳೆ ಹಳತಾಗಬಹುದು. ಚಂದ್ರಲೋಕವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ, ಮೆಟ್ಟಿ, ವಾಸಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಲವಿದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೂಲಾಂಶಗಳನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ

> ಫಲವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಸುಲಭ. ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೈತರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತಹ ಅಂಶವೆಲ್ಲವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಕೃಷಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಕೊಡುವ ಕೊಡುಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಡಾ. ಆರ್. ದ್ವಾರಕೀನಾಥ್‌ರವರು **ಆಧುನಿಕ ಬೇಸಾಯ ಪ್ರಶ್ನೆ-ಪರಿಹಾರ** (ಭಾಗ-೧)ರ (ಶೇಷಾದ್ರಿ ಅಯ್ಯರ್ ಎ. ಹಾಗೂ ಇತರರು, ೧೯೭೩), ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:

> 'ನಮ್ಮ ಬೇಸಾಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದು ಪರ್ವ ಕಾಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬೇಸಾಯವು ಸ್ವಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿ ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೇಸಾಯ ವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯವಸಾಯ, ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದು ವಾಗ ಅನೇಕ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತಿರುವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ'. ಕೃಷಿ ಸಂಶೋಧನಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪರೀಕ್ಷೆ ಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಅನೇಕ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳು ಹೊರಬೀಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಸರಳವೂ, ಸುಲಭವೂ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ರೈತರಿಗೆ ದೊರಕಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರಿನ ರಾಜ್ಯ ವಯಸ್ಕರ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಮಿತಿ ಹಲವಾರು ಕಿರುಹೊತ್ತಿಗೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ವಯಸ್ಕರ ಶಿಕ್ಷಣ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿಯೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಬಹುಪಾಲು ರೈತರೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಯಸ್ಕರ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಕೃಷಿ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ರಾಜ್ಯ ವಯಸ್ಕರ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಮಿತಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಕೆಲವು ಕೃಷಿ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳೆಂದರೆ, **ಬೆಳೆ ತಂದ ಭಾಗ್ಯ** (ವಿಜಯೇಂದ್ರ ಮೂರ್ತಿ, ೧೯೭೨), **ಮೆಕ್ಸಿಕನ್ ಗೋಧಿ** (ಹನುಮಂತಪ್ಪ, ೧೯೭೩), **ಹೊಸ ಬಿತ್ತನೆ-ಹೆಚ್ಚು ಲಾಭ 'ಪೂರ್ಣರಾಗಿ'**, (ಶ್ರೀರಂಗರಾಜು, ೧೯೭೩), **ಸಂಕರಣ ಜೋಳ** (ಕಿತ್ತೂರ್, ೧೯೭೩) ಮುಂತಾದುವು).

ಆಧುನಿಕ ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಾಂತರ

ಆಧುನಿಕ ಕೃಷಿ ಅಥವಾ ಹಸಿರು ಕ್ರಾಂತಿಯ ಅಳವಡಿಕೆ ಹಾಗೂ ನಂತರದ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಉದಾರೀಕರಣ ನೀತಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ರೈತರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರ ಪರಿಣಾಮಗಳುಂಟಾದುವು. ಅನಿರ್ಬಂಧಿತ ಕೀಟನಾಶಕ ಹಾಗೂ ರಸಗೊಬ್ಬರಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಮಣ್ಣು, ನೀರು ಹಾಗೂ ಗಾಳಿಯು ಕಲುಷಿತಗೊಂಡು ಮನುಷ್ಯರ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳ ಆರೋಗ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರತೊಡಗಿತು. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿನ ಕೃಷಿ ಇಳುವರಿ ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಹೊತ್ತಿಗೆ

ಸುಮಾರು ಹನ್ನೊಂದು ಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ಆದರೆ ತೊಂಭತ್ತರ ದಶಕದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಜನಸಂಖ್ಯಾ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಉತ್ಪಾದನೆ ಅರ್ಧಕ್ಕರ್ಧ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಸಾಕಷ್ಟು ಅಧಿಕ ಇಳುವರಿ ತಳಿಗಳು, ರಸಗೊಬ್ಬರ, ಪೀಡೆ ನಾಶಕ, ನೀರಾವರಿ ಸೌಲಭ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಲಸೌಲಭ್ಯಗಳ ಲಭ್ಯತೆಯಿದ್ದರೂ ಈ ಆಧುನಿಕ ಕೃಷಿ ಸುಸ್ಥಿರವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚಿದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಿಂದಾಗಿ ರಫ್ತು ಮಾಡುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಈಗ ಮತ್ತೆ ಗೋಧಿಯಂತಹ ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯವನ್ನು ಆಮದು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬಂದೊದಗಿದೆ.

ಕೃಷಿ ಕ್ಷೇತ್ರದ ರೂಪಾಂತರದಂತೆ ಕನ್ನಡ ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಾಂತರವೂ ನಡೆಯತೊಡಗಿತು. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ದೊರಕಿದಾಗ ಭಾರತೀಯ ಕೃಷಿಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ **ಕೌಟುಂಬಿಕ ಕೃಷಿಯಾಗಿತ್ತು**. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದು ಬದುಕಿನ ಒಂದು ವಿಧಾನವಾಗಿತ್ತು, ಜೀವನಾಧಾರದ ಕಸುಬಾಗಿತ್ತು. ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಕೃಷಿಜೀವನದ ಆಧಾರವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯ ಉದ್ಯೋಗವಾಗಿತ್ತು. ಹೊಸದಾಗಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ದೇಶ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಪಡೆದ ತೀವ್ರ ಆಹಾರದ ಅಭಾವದಿಂದಾಗಿ **ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಕೃಷಿಯ** ಅನುಸರಣೆ ತಾರ್ಕಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಕೃಷಿಯು ಸುವರ್ಣಯುಗ ೧೯೬೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಹಸಿರುಕ್ರಾಂತಿಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆನ್ನಬಹುದು. ಇದರೊಂದಿಗೆ, ಭಾರತೀಯ ರೈತ ತನ್ನ ಸ್ಥಳೀಯ ಪದ್ಧತಿಯೊಂದಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಬೆಳೆ ಇಳುವರಿಯನ್ನು ದುಪ್ಪಟ್ಟು ಮಾಡಿ ದೇಶವನ್ನು ಆಹಾರ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯ ಹಂತಕ್ಕೆ ತಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೇ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ, ಆತ ಕೆಲವು ಖರೀದಿಸಿದ ಪರಿಕರಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕ್ರಮೇಣ ತನ್ನ ಕೆಲವು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ತೊರೆಯಲಾರಂಭಿಸಿತೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ.

ಹಸಿರು ಕ್ರಾಂತಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು **ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಕೃಷಿ**. ಕೃಷಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದರ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲೂ ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮೇಣ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗುತ್ತಿವೆ. ಎಲ್ಲ ರೈತಾಪಿ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೂ, ಇಂದು ನಗರದ ಆದಾಯದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ಬಹುಪಾಲು ಸಣ್ಣ ರೈತರು ಸ್ಥಳೀಯ ವಾರದ ಸಂತೆಗಳಿಗೆ ಬೆಳೆದರೆ, ಹೈ-ಟೆಕ್ ರೈತರು ರಫ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾವನೆಯಿದೆ.

ಅರವತ್ತರ ದಶಕದವರೆಗೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಹಾಗೂ ಅವು ರೈತರಿಗೆ ಹೊಸತೇನನ್ನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಈಗ ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಯಾವ ಕೃಷಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೂ ಆಗ ಇರಲಿಲ್ಲ. ತಿಳಿದಿದ್ದ ಕೃಷಿ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಇನ್ನೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಕೃಷಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ

ಮಾಜಿ ಕುಲಪತಿಗಳೂ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿ ವಿಸ್ತರಣ ತಜ್ಞರಾಗಿರುವ ಡಾ. ಆರ್. ದ್ವಾರಕೀನಾಥ್ ರವರು ಐವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರೈತರೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಹೇಳಲು ನೀರಾವರಿ, ಉತ್ತಮ ಬೇಸಾಯದ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಉತ್ತಮ ಬಿತ್ತನೆಯ ಹೊರತಾಗಿ ಹೊಸತೇನೂ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಅದರಂತೆ ಅರವತ್ತರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಹೊಸ ರೂಪ ಪಡೆಯತೊಡಗಿದ್ದನ್ನು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕೃಷಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ, 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ' ಕೃಷಿಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರವಾಗುವ ಕೃಷಿ ಸಂಕ್ರಮಣಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಬಹುಪಾಲು ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಲ್ಲ ನಗರಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಅವು ಅಪರೂಪವಾಗಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಜನರ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತವೆ. ವೃತ್ತ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ನಗರದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ಹಾಗೂ ಅವು ನಗರ ತತ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು, ಪೂರ್ವಾ ಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಮತ್ತು 'ಜಾಣ ಕುರುಡುತನ'ವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ನಗರ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರ ನಡುವಿರುವ ತಲತಲಾಂತರ ವರ್ಷಗಳ ಅಂತರವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ. ಆ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿವೆ.'

ದೇಶೀಯ ಕೃಷಿ ತಂತ್ರಜ್ಞರೂ ಕೂಡ ರೈತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ತೋರುವ ಧಾರಾಳಿಗಳಲ್ಲ. ಇವರ ಕಲಿಕೆಯೂ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನದ್ದೆ, ಅಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವವರೂ ಗಿಳಿ ಪಾಠದಂತೆ ಒಂದಷ್ಟು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದೇ ಕಷ್ಟ ಎನ್ನುವ ಪರಿಯವರು. ಅಂದ ಮೇಲೆ ಇವರಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನೂರಾರು ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧಿ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ರೈತ ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪುಸ್ತಕ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಮೂಡಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಮ್ಮವರ್‍ಯಾರೂ ಮಾಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಾಚಿಕೆಗೇಡಿನ ಸಂತಿಯೇ ಸರಿ. ಮೊದಲ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಸರ್ಕಾರಿ ಕೆಲಸದ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೃಷಿ ಪರಿಣಿತರಾದರೇ ವಿನಃ ರೈತರನ್ನು ತಲುಪುವ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದಲ್ಲ. ಕೃಷಿಕರನ್ನೇ ನೇರವಾಗಿ ಓದುಗರನ್ನಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿ ಗಮನಿಸಿ ಬರೆದಂತಹ ಪುಸ್ತಕಗಳೇ ತೀರ ಇತ್ತೀಚಿನ ವರೆಗೂ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕಟವಾದ ಪುಸ್ತಕಗಳೂ ಸಹ ರೈತನಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅಪ್ರಿಯವಾದರೂ ಸತ್ಯ.

'ಬದಲಿ ಕೃಷಿ' ಮತ್ತು ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಹಸಿರು ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಹಾದಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಆಧುನಿಕ ಕೃಷಿ ಹಲವಾರು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಪರಿಸರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಇರುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳೆಯ ಬೇಕಾಯಿತು. ಭೂಮಿ ತನ್ನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಫಲವತ್ತತೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಫಲವತ್ತತೆ ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ರಾಸಾಯನಿಕ ಗೊಬ್ಬರಗಳನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಯಿತು. ಹೊಸ ಹೊಸ ಅಧಿಕ ಇಳುವರಿ

ತಳಿಗಳ ಅವಿಷ್ಕಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಹಾಗೇ ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ಕಾಡುವ ರೋಗಗಳು, ಕೀಟಗಳೂ ಸಹ ಹೆಚ್ಚಾಗತೊಡಗಿದವು. ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಕೀಟನಾಶಕ, ರೋಗನಾಶಕಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲಾಯಿತು. ಅವುಗಳನ್ನು ಸತತವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನೂ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಹೊಸ ಹೊಸ ಕೀಟಗಳು, ರೋಗಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು. ಹಾಗೇ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯುತ ರಾಸಾಯನಿಕಗಳನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು.

ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪರಿಸರದ ಜೀವರಾಶಿಗಳ ಸಮತೋಲನವೇ ಹಾಳಾಗುತ್ತಿದೆ. ರಾಸಾಯನಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಬೆಳೆಸಿದ ಆಹಾರಗಳು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ರೋಗಗಳನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಪರಿಸರವೇ ವಿಷಪೂರಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೊಸ ತಳಿಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಬೇಕಾದಲ್ಲಿ ರಸಗೊಬ್ಬರ, ರಾಸಾಯನಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇಂದು ಬಂದೊದಗಿದೆ.

ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಹಕರಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು 'ಜಯಿಸಿ' ಇನ್ನೊ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವಲ್ಲ. ಗಿಡಮರ ಬೆಳೆಯುವುದನ್ನು ಯಾರೂ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಜೀವರಾಶಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಹಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕಬಲ್ಲವು. ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಮಾಡುವ ಗಿಡಮರಗಳ ಬಿತ್ತನೆ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ರೋಗರುಜಿನಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗುವಷ್ಟು ದುರ್ಬಲವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹಳಷ್ಟು ಗಿಡಮರಗಳು ರೋಗನಿಯಂತ್ರಣ ರಾಸಾಯನಗಳನ್ನು ತಾವೇ ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಗುಮಾನಿಯಿಂದ ನೋಡುವ ಜಪಾನಿನ ವಿಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಮಸಾನೊಬು ಫುಕುವೊಕರ ಸಹಜ ಕೃಷಿಯ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ೧೯೮೮ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು.

ಇಂದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುಪಾಲು ಎಲ್ಲ ರೈತರಿಗೂ ಸಾವಯವ ಕೃಷಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಅರಿವು ಮೂಡುತ್ತಿದೆ. ಇಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು, ಸರ್ಕಾರದ ಇಲಾಖೆಗಳು, ಹಲವಾರು ಸ್ವಯಂ ಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಸಾವಯವ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಸಾವಯವ ಗೊಬ್ಬರಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ೧೯೪೫ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ **'ಮೈಸೂರು ವ್ಯವಸಾಯದ ಪಂಚಾಂಗ'**ದ ಸಂಚಿಕೆಯ 'ಸಾವಯವ ಗೊಬ್ಬರಗಳು' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಗೋವಿಂದ ರಾಜನ್ ಎಂಬ ಕೃಷಿ ಅಧಿಕಾರಿ ಬರೆದಿದ್ದರು. ಹಸಿರು ಕ್ರಾಂತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೊಂಚ ತಡವಾಗಿಯಾದರೂ ಹತಾಶನಾದ ರೈತ ಬದಲಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನ ವಿನಿಮಯದ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ಅರಸತೊಡಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೃಷಿ ಸಂವಹನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಬಹಳಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ರೈತನ ಅನುಭವಗಳೊಂದಿಗೆ ತಾಳೆಹಾಕಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಬದಲಿ ಕೃಷಿ ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೆಂದರೆ 'ಅಡಿಕೆ ಪತ್ರಿಕೆ', 'ಹಿತ್ತಲ ಗಿಡ', 'ಸಿರಿಸಮೃದ್ಧಿ' ಮುಂತಾದುವು.

ಕೃಷಿ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ, ತನ್ಮೂಲಕ ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಈ ಹಂತ ಅತ್ಯಂತ ಸಂದಿಗ್ಧವಾದುದು. ಕೃಷಿ ಇಂದು ಬದುಕಿನ ವಿಧಾನವಾಗಷ್ಟೇ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ವಾಣಿಜ್ಯೀಕರಣವಾಗಿರುವಂತೆ ಕೃಷಿ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಾಣಿಜ್ಯೀಕರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣವೆಂಬ ಕತ್ತಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬೇರು ಸಹಿತ ಕಿತ್ತೊಗೆದಿದೆ ಎಂದು ಪಾಣಿಸಿ (೧೯೯೯) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಾಗಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗತಿ ಹಾಗೂ ದಿಕ್ಕು ಶರವೇಗದ ವಿಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಿಂದಾಗಿ ತುಂಡರಿಸಿದೆ. ಅಂದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕೋಪಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದ ರೈತ ಇಂದು ಪರಿಸರ ಮಾಲಿನ್ಯ, ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮೇಲಿನ ಅವಲಂಬನೆ, ಪೇಟೆಂಟ್ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಆಸ್ತಿ ಹಕ್ಕು, ರೈತ ವಿರೋಧಿ ಕೃಷಿ ನೀತಿಗಳು, ದಿನದಿನಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ಹೊಸ ರೋಗ ಮತ್ತು ಪೀಡೆಗಳು ಮುಂತಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಸಿರು ಕ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಇಂದು ಪರಿಸರ ಮಾಲಿನ್ಯ, ಅಂತರ್ಜಲ ನಿಕ್ಷೇಪ ಖಾಲಿಯಾಗಿರುವುದು, ನೀರು ಮತ್ತು ಗಾಳಿಯ ಮಲಿನತೆ, ಭೂಮಿ ಬರಡಾಗಿರುವುದು ಮುಂತಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೊಸ ಹಾಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪು ಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ; ರೈತನ ಅರಿವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಡೆಸುತ್ತಿದೆ.

೧೯೯೦ರಿಂದೀಚೆಗೆ ಆದುನಿಕ ಕೃಷಿ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಜೀವತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ 'ಟರ್ಮಿನೇಟರ್' ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ಅಮೆರಿಕದ ಕಂಪೆನಿಗಳು ಅರಿಶಿನ ಹಾಗೂ ಬಾಸುಮತಿ ಅಕ್ಕಿಯ ಪೇಟೆಂಟ್‌ಗಳ ಬಗೆಗೆ, ಜಾಗತಿಕ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಪೇಟೆಂಟ್ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಭಾರತದಂತಹ ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಹೇರುವಿಕೆಯ ಬಗೆಗೆ ತೀವ್ರ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಹೊಸ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಕೃಷಿ ಇಳುವರಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಧಿಕ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ತಿನ ಅರ್ಧಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಹಸಿವಿನಿಂದ ನರಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೯೦ರಿಂದೀಚೆಗೆ ಭಾರತದ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆ ಕಂಡು ಬಂದಿತು. ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಖಾಸಗೀಕರಣದತ್ತ ಅದರ ಒಲವು ಬದಲಾಗತೊಡಗಿತು. ರಫ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಗೊಳಿಸಲು ಕೃಷಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ವಾಣಿಜ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಯಿತು. ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಪುಷ್ಪಕೃಷಿ, ಕೈಗಾರಿಕಾ ಮತ್ಸ್ಯೋದ್ಯಮಗಳಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನ ನೀಡಲಾಯಿತು. ವಾಣಿಜ್ಯ ಹಾಗೂ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಹಂತದ ಕೃಷಿಗೆ ಅನುವಾಗುವಂತೆ ಭೂಸ್ವಾಮ್ಯ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಬದಲಿಸಿತು.

ಆಧುನಿಕ ಬೇಸಾಯದ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ನೆಲಮೂಲ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಅಪಾಯವನ್ನು ಎದುರಿಸಲು

ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವ ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರವು ೨೦೦೬ ಮೇ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ 'ದೇಸಿ ಕೃಷಿ ಕಮ್ಮಟ' ನಡೆಸಿ ದೇಸಿ ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿ ಪುಸ್ತಕಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ.

ಕೃಷಿಕರ ಬೇಕು-ಬಯಕೆಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ, ಕೃಷಿಕರ ಹಿತ ಬಯಸುವ ಮಾಹಿತಿ ಕೊರತೆ ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇದ್ದು, ಕೃಷಿಕರ ಸಂವಹನ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಹಾಗೂ ಉಪಯುಕ್ತ ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಕೃಷಿಕರು ಓದುಗರಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಬರಹಗಾರರಾಗಿಯೂ ರೂಪು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯದಿಂದ ಪುತ್ತೂರಿನ 'ಫಾರ್ಮರ್ಸ್ ಫಸ್ಟ್' ಎಂಬ ಟ್ರಸ್ಟ್ 'ಕೃಷಿಕರ ಕೈಗೆ ಲೇಖನಿ' ಎಂಬ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮ ಶಿಬಿರಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದೆ. ರೈತರಿಗಾಗಿ ಬರೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ರೈತರೇ ಬರೆದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮವಾಗುತ್ತದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಆ ಟ್ರಸ್ಟ್‌ನವರು.

ಜೀವತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ

ಜೀವತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಇಂದು ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿ ರಂಗದಲ್ಲೂ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕೃಷಿ, ಪಶುವೈದ್ಯಕೀಯ ಮತ್ತು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಪಾತ್ರ ಮಹತ್ತರವಾದುದು. ಹಸಿರುಕ್ರಾಂತಿಯಿಂದಾದ ಇಳುವರಿಯ ಲಾಭಗಳು ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿದ್ದು ಅದರಿಂದ ಹಲವಾರು ಪರಿಸರ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳುಂಟಾದುವು. ೧೯೮೦ರ ದಶಕದಿಂದೀಚೆಗೆ ಜೀವತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಮಹತ್ತರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಜನಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಆಹಾರ ಒದಗಿಸಲು, ಲಭ್ಯವಿರುವ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳಿಂದಲೇ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಪಾದಿಸಲು ಜೀವತಂತ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವ ಮಾತೂ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಕುಲಾಂತರಿ ಸಸ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ 'ಟರ್ಮಿನೇಟರ್' ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಲೇಖನ 'ಸುಧಾ' ವಾರಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ನಾಗೇಶ್ ಹೆಗಡೆ ಬರೆದರು. ಬಿ.ಟಿ. ಹತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ ನಂತರ ಕರ್ನಾಟಕ ರೈತ ಸಂಘ ಅದರ ಅಪಾಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ರೈತರಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಕರಪತ್ರಗಳನ್ನು ತಂದಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಜೀವತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಕೆಲವೇ ವಿದೇಶಿ ಕಂಪೆನಿಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿದ್ದು, ರೈತರು ಪ್ರತಿ ಬೆಳೆಯ ಬಿತ್ತನೆಯನ್ನು ಆ ವಿದೇಶಿ ಕಂಪೆನಿಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಬೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಕೊಂಡುತರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ೧೯೯೦ರಿಂದೀಚೆಗೆ ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ರೈತ ಸಂಘದ ಪ್ರೊ. ನಂಜುಂಡಸ್ವಾಮಿಯವರು ಹೊಸ ಕೃಷಿ ನೀತಿಯ ಮೇಲೆ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಗಿಲ್ ಮತ್ತು ನಂತರದ ಮಾನ್ಸಾಂಟೋ ಕಂಪೆನಿಗಳ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ನಡೆಸಿದರು. ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತಿದ್ದ ಬಿ.ಟಿ. ಹತ್ತಿಯನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಹಾಕಿದರು.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಆದರೂ ಜೀವತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು, ಅದರ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ರೈತರಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವ ಅಲ್ಲೊಂದು ಇಲ್ಲೊಂದು ಲೇಖನಗಳು ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆಯೇ ಹೊರತು ವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಲ್ಲ.

ಭವಿಷ್ಯದ ಕೃಷಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇಂಟರ್‌ನೆಟ್

ಇಂದು ಎಲ್ಲ ಕೃಷಿ ಇಲಾಖೆಗಳು, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇತರ ಇಲಾಖೆಗಳು ಇಂಟರ್‌ನೆಟ್ ವೆಬ್‌ಸೈಟ್‌ಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ರೈತರಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಮಾಹಿತಿ ಒದಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವೇ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಟರ್‌ನೆಟ್ ಲಭ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಆಗ ಪುಸ್ತಕ, ಪತ್ರಿಕೆ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಯಾರೂ ಓದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆತಂಕ ಕೆಲವರಲ್ಲಿದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಬಹಳಷ್ಟು ಪುಸ್ತಕಗಳು ಇಂಟರ್‌ನೆಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಉಚಿತವಾಗಿ ಲಭಿಸುತ್ತವೆ.

ಉತ್ತರ ಅಮೆರಿಕಾದ ಕಾರ್ನೆಲ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥಾಲಯದ ಆನ್‌ಲೈನ್ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ವೆಬ್‌ನಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿದ್ದು (ವೆಬ್ ವಿಳಾಸ: http/chla.library.cornell.edu/c/chla/browse/a.html) ಅದರಲ್ಲಿ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪುಟದಿಂದ ಕೊನೆಯ ಪುಟದವರೆಗೂ ಡಿಜಿಟಲ್ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದವರೆಗೂ ಕೃಷಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ೨೧೯ ಕೃತಿಗಳಿದ್ದು ಅವುಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪಠ್ಯ ಉಚಿತವಾಗಿ ಇಂಟರ್‌ನೆಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಎಲ್ಲ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಡಿಜಿಟಲ್ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಕಿಪಿಡಿಯಾದಲ್ಲೂ ಈಗಾಗಲೇ ಕೆಲವು ಕೃಷಿ ಲೇಖನಗಳು ಲಭ್ಯವಿವೆ.

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. ಕುವೆಂಪು (ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು), ೧೯೭೨, ವ್ಯವಸಾಯ ಕೈಪಿಡಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೨. ಗೋವಿಂದರಾಜನ್ ಎಸ್.ವಿ., ೧೯೪೯-೧೯೫೦, 'ಸಾವಯವ ಗೊಬ್ಬರಗಳು', **ಮೈಸೂರು ವ್ಯವಸಾಯದ ಪಂಚಾಂಗ**, ವಿರೋಧಿ ಸಂವತ್ಸರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩. ದ್ವಾರಕೀನಾಥ್ ಆರ್., ಅನು : ಜೆ. ಬಾಲಕೃಷ್ಣ, ೨೦೦೬, **ವಿಶ್ವವಾಣಿಜ್ಯ ಸಂಸ್ಥೆ - ಸಂಕಟದ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ರೈತ**, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕೃಷಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪. ನರಸಿಂಹ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, ಮ.ಲ., ೧೯೬೧, **ಮೈಸೂರಿನ ವ್ಯವಸಾಯ**, ಸರ್.ಕೆ.ಪಿ. ಪುಟ್ಟಣ್ಣಚೆಟ್ಟರ ಪುದುವಟ್ಟಿನ ಪ್ರಕಟನಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೫. ನಾಯಕ, ಹಾ.ಮಾ. (ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು), ೧೯೭೧, **ವಿಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣ**, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೬. ಶ್ರೀ ನಾಗಭೂಷಣ ಘನಮಠ ಶಿವಯೋಗಿ, ೧೯೪೦, **ಕೃಷಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರದೀಪಿಕೆ**, ಶ್ರೀ ಘನಮಠೇಶ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರಕ ಮಂಡಳಿ, ನರಗುಂದ.

೧೨

ರಾ.ಚಿಂ. ಢೇರೆ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸಂದರ್ಶನ

ಸಂದರ್ಶಕ : ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ

ನಾನು ಕರ್ನಾಟಕದಿಂದ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ. ನಾನು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ನಿಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ ನಮ್ಮಂಥ ತರುಣ ತಲೆಮಾರಿನ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ನಿಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನ ಅನುಭವವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿನಂತಿಸುತ್ತೇನೆ. ನಿಮ್ಮ ಕುಟುಂಬದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಬಹುದು.

ಢೇರೆ : ನನ್ನ ಅಪ್ಪನ ಹೆಸರು ಚಿಂತಾಮಣಿ. ಅಮ್ಮನ ಗಂಡನ ಮನೆಯ ಹೆಸರು ಶಾರದಾ. ನಾನು ಐದು ವರುಷದವನಾಗುವಷ್ಟರಲ್ಲೇ ತಾಯಿ-ತಂದೆ ತೀರಿ ಕೊಂಡರು. ತಂದೆ ಪ್ಲೇಗಿಗೆ ಬಲಿಯಾದರು. ಅಪ್ಪನ ಸಾವಿನ ನಂತರ ಅಮ್ಮ ಸತಿ ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದಳು. ಅಪ್ಪ ತೀರಿಕೊಂಡಾಗ ಅಮ್ಮನ ವಯಸ್ಸು ಇಪ್ಪತ್ತು. ಅವಳು ಅನ್ನ ನೀರು ತೊರೆದಳು. ಮಾವನ ಮನೆಯಲ್ಲೂ ಅವಳು ನಾಲ್ಕೈದು ದಿನ ಬಾಯೊಳಗೆ ಏನೂ ಹಾಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಜಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಆಕೆಯ ಎದುರಿಗೆ ತಂದು, ಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿಯಾದರೂ ನೀನು ಬದುಕಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಳು. ಯಾವ ಕಳಕಳಿ ಯಿಂದ ನೀನಿದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಿಯೋ ಅದು ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಲು ಬಿಡು ಎನ್ನುವದು ಅಮ್ಮನ ಉತ್ತರವಾಗಿತ್ತು. ಅಪ್ಪ ಸತ್ತು ಹದಿಮೂರು ದಿನ ತುಂಬುವ ಮೊದಲೇ ಅಮ್ಮ ತೀರಿಕೊಂಡ. ಅನಂತರ ನನ್ನನ್ನು ಅಜ್ಜಿಯೇ ಬೆಳೆಸಿದಳು. ಎಂಟು ವರ್ಷ ನಾನು ಆ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಳೆದೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಹೆಸರು ನಿಗಡೆ. ಇದು ಪುಣೆ ಮುಂಬೈಯ ಮೇಲಿನ ತಳೆಗಾಂವ ದಿಂದ ಹತ್ತು ಕಿ.ಮಿ. ಅಂತರದಲ್ಲಿದೆ. ಖೇಡ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಸೀಮೆಯ ಬೆಟ್ಟದ ಇಳಿಜಾರಿನಲ್ಲಿರುವ ಹಳ್ಳಿಯಿದು. ಅಲ್ಲಿಯ ಜನ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತುಂಬಾ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ಊರೇ ಒಂದು ಕುಟುಂಬ. ಎಲ್ಲ ಹಬ್ಬ ಹುಣ್ಣಿಮೆಗಳೂ ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉಪಾಸಕರಾದ ಗೊಂದಲಿಗರು, ವಾಘೆಯರು, ಪೂಜಾರಿಗಳು ಅಲ್ಲಿದ್ದರು.

ಆ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜನದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬವಾಗಿತ್ತು. ಅಜ್ಜ ತೀರಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ನಾನವನನ್ನು ಕಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನ ಗೌರವದಿಂದ ಅವನ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡುವುದನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೆ. ಜನ ಅವನನ್ನು ಸಂತನೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅವನು ಕೃಷ್ಣೆಯ ದಡದಲ್ಲಿರುವ ಠೇವಾಯಿ ಎಂಬೂರಿನವನು. ಕೃಷ್ಣೆ ಮತ್ತು ವೇಣೆಯ ಸಂಗಮಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣವೇಣಿ ಎನ್ನುವದು ಕರ್ನಾಟಕದವರಿಗೆ ಪರಿಚಿತ. ಅಜ್ಜ ತನ್ನ ಇಬ್ಬರು ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕೃಷ್ಣಾವೇಣಿ ಎಂದೇ ಹೆಸರಿಟ್ಟಿದ್ದ. ನನ್ನಮ್ಮ ವೇಣಾ. ಹಿರಿಯ ಮಾವಶಿಯೆ ಕೃಷ್ಣಾ. ಪುಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜಿ, ಕಿರಿಯ ತಂಗಿ, ಕಿರಿಯ ಮಾಮಾ ಮತ್ತು ನಾನು ಹೀಗೆ ನಾಲ್ವರ ಕುಟುಂಬವಿತ್ತು. ಮಾವ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕುರುಡನಾದ. ಜತೆಗೆ ಟಿ.ಬಿ.ಯೂ ಆಯ್ತು. ವಾಯಿಯ ತಪ್ಪಲಿ ನಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೋಗಿ ನೆಲೆಸಿದೆವು. ಆಗ ಟಿ.ಬಿ.ಕ್ಯುರೇಬಲ್ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಾವ ಹೋದ. ಅಜ್ಜಿಗೆ ಅಘಾತವಾಯಿತು. ಅವಳು ೧೯೭೭ರಲ್ಲಿ ತೀರಿಕೊಂಡಳು. ಅನಂತರ ನನಗೆ ಟೈಫಾಯಿಡ್ ಆಯಿತು. ನಾನು ವಾಯಿ ತೊರೆದು ಮತ್ತೆ ಪುಣೆಗೆ ಬಂದೆ. ತಂಗಿ ಹುಜೂರಪಾಸಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಕಿಯಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದಳು. ೧೯೫೫ರಲ್ಲಿ ನಾನು ಮದುವೆಯಾದೆ, ಹಿತಚಿಂತಕರು ಪುಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಜಾಗ ಕೊಡಿಸಿದರು. ಇಲ್ಲೇ ನೆಲೆಸಿದೆ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ನೀವು ಬಾಹ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದವರು ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ.

ಢೇರೆ : ನನ್ನ ದಾಯಾದಿ ಅಜ್ಜನೊಬ್ಬ ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಬಕಾರಿ ಇಲಾಖೆಯಲ್ಲಿ ನೌಕರಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ಜಮೀನಿನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಊರಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದ. ಅವರು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದಾರಿದ್ರ್ಯ, ಆದರೂ ರೊಟ್ಟಿ ಚಟ್ನಿ ಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದ. ಅವನೊಮ್ಮೆ ಅಜ್ಜಿಗೆ ಹೇಳಿದ. ಈ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳ ಉದ್ಧಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನೀವು ಪುಣೆಗೆ ಹೋಗಿ. ನಾನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಗ ಕೊಡಿಸುತ್ತೇನೆ. ಕೈಲಾದ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ, ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತೇನೆ.

ನಾವಿರುವ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಚಕ್ಕಡಿ ಹೊರತು ಬೇರೆ ವಾಹನವಿರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮೂರ್ನಾಲ್ಕು ಮನೆಗಳ ಹೊರತು ಉಳಿದವರಾರೂ ಕಲಿತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹೆಂಗಸರಿಗೂ ಓದು ಬರಹ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಹುಶ್ರುತತೆ ಸಾಕಷ್ಟಿತ್ತು. ಶ್ರವಣದಿಂದ ಸಿಗುವ ವಿದ್ಯೆ ಸಾಕಷ್ಟಿತ್ತು. ಅಜ್ಜಿಗೆ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಚಯ ಸಾಕಷ್ಟಿತ್ತು. ಆಕೆ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯವರ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಪುರಾಣ ಪಠನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಳು. ಮಹಿಪತಿ ಮಹಾರಾಜ ತಾರಾಬಾದಕರ, ಶ್ರೀಧರ ಸ್ವಾಮಿಯ ಸಂತ ವಿಜಯ, ಸಂತ ಲೀಲಾಮೃತ, ಭಕ್ತವಿಜಯ, ಭಕ್ತ ಲೀಲಾಮೃತ, ಪಾಂಡವ ಪ್ರತಾಪ, ಶಿವಲೀಲಾಮೃತ, ರಾಮವಿಜಯ, ಹರಿವಿಜಯ ಇವೆಲ್ಲ

ಪಠನ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ನನಗೆ ಸಂತ ಕಥೆ ಮತ್ತು ದೇವರ ಕಥೆಯ ಜ್ಞಾನ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು ಅದರಿಂದ. ನೂರಿನ್ನೂರು ಜನರೆದುರಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಚಿಕ್ಕ ಬಾಲಕ ಓದುತ್ತಿರುವ ದೃಶ್ಯವದು. ಪುರಾಣ ಓದಿಯೇ ಶಬ್ದ ಸಮೃದ್ಧಿಯಾಯಿತು. ಸಂತ ಕಥೆ, ದೇವಕಥೆಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಓದಿನಿಂದ ಲಭಿಸಿತು. ಲೋಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಹಬ್ಬ ಉತ್ಸವಗಳಿಂದ ದೊರಕಿತು.

ತಮಾಶಾ, ಲಾವಣಿ ಶೃಂಗಾರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನಾನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೆ. ನಾನೂ ರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೆ. ತುಕಾರಾಮನ ಹೆಸರಿನ ಅಭಂಗ ಮತ್ತು ನಾಥನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಗವಳಣ ಹಾಡು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೆ ಮುದ್ರೆ ಅವರದ್ದೇ. ಬಾಲಕನ ರಚನೆ ಕಂಡು ಜನ ಹೊಗಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ಆದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಹಳ್ಳಿ ತೊರೆದು ನಗರಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಯ್ತು. ಮುನ್ಸಿಪಲ್ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದೆ. ಆಗ ಮುನ್ಸಿಪಲ್ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಶಿಕ್ಷಕರು ಇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ಆದರ್ಶ ಶಿಕ್ಷಕರಾಗಿದ್ದರು. ಹೈಸ್ಕೂಲಿಗೆ ಹೋದಾಗ ನೀನು ಇಂಥವರ ಶಿಷ್ಯನೇ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಪ್ರವೇಶ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ನಮಗೊಬ್ಬ ಸಮನಾದ ಶಿಕ್ಷಕನಿದ್ದರು. ಅವರ ಹೆಸರು ಕೃಷ್ಣವ ಜಾಧವ. ತುಂಬಾ ಕಳಕಳಿಯಿಂದ ಕಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ಬಟ್ಟೆ ಶುಭ್ರ. ವಾಣಿ ಶುದ್ಧ. ಮುಂದೆ ನಾನವರ ಬಗೆಗೂ ಬರೆದೆ.

ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಮುಗಿಸಿದ ಬಳಿಕೆ ನೌಕರಿ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಛಾಪೆಖಾನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ರಾತ್ರಿ ಶಾಲೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾತ್ರ ಅಷ್ಟಕಷ್ಟೇ. ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಕೂರುವದಷ್ಟೇ ಅದರ ಅನುಕೂಲ. ಹೊಟ್ಟೆ ಪಾಡಿಗಾಗಿ ನೌಕರಿ ಮಾಡುವ ಶಿಕ್ಷಕರು. ಸರಸ್ವತಿ ಮಂದಿರ ದಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುತ್ತಿದ್ದೆ. ಶ್ರೀ ಕರ್ವೇ ಎಂಬವರು ನಡೆಸುವ ಶಾಲೆಯದು. ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕೋಶದ ಮುದ್ರಣವೂ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿಯ ಕೆಲಸಗಾರ ಶಿಕ್ಷಕನಾಗಿದ್ದ. ಜ್ಞಾನಕೋಶದ ಕೆಲಸ ಮತಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸಾಗಬಹುದೆಂಬ ಕಳಕಳಿಯಿಂದ ಅವರಿಬ್ಬರು ನಡೆಸಿದ ಶಾಲೆಯದು. ಕಂದೀಲು, ಗಾಜು ಒರೆಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸ್ವತಃ ಕರ್ವೇಯವರೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲಿ ಎಸ್.ಎಸ್.ಸಿ.ವರೆಗಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದೆ. ಮುಂದೆ ಬಾಹ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅನುಕೂಲವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಒಂದೂವರೆ ಎರಡು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಬಿ.ಎ. ಆದೆ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ನೀವು ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ನಿಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಪಠ್ಯ ಗಳನ್ನಾಗಿ ಓದಬೇಕಾಯಿತು ಅಂತಕೇಳಿದ್ದೇನೆ.

ಢೇರೆ : ಇಂಟರ್ ನ್ಯಾಶನಲ್ ಬುಕ್ ಸರ್ವೀಸಿನ ವಿಠ್ಠಲರಾವ ದಿಕ್ಷಿತರು ನನ್ನ ಹಿತ ಚಿಂತಕರು. ನಾನು ರೆಗ್ಯುಲರ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯಬೇಕು, ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಪದವಿ

ಗಳಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಅವರಿಗೆ ಆಸೆ. ಇದರ ಆರ್ಥಿಕ ಖರ್ಚು ಹೊರಲೂ ಅವರು ಸಿದ್ಧರಾದರು. ಹೀಗಾಗಿ ನಾನು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಸೇರಿದೆ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗಿಂತ ನಾನು ವಯಸ್ಸಿನಿಂದ ದೊಡ್ಡವನಾಗಿದ್ದೆ. ಆಗ ನನ್ನ ದತ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಇತಿಹಾಸ, ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಇತಿಹಾಸ ಎಂಬೆರಡು ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದ್ದವು. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪಠ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸೇರ್ಪಡೆ ಯಾಗಿತ್ತು.

ತುಳು ಪ್ರೊ. ಫುಲೆ ಎಂಬ ಶಿಕ್ಷಕರಿದ್ದರು. ಒಂದು ದಿನ ಅವರು ನನಗೆಂದರು: "ಢೇರೆ ಕ್ಲಾಸಿನಲ್ಲಿ ಕೂತು ಏಕೆ ಕಾಲಹರಣ ಮಾಡ್ತೀರಿ? ನಿಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ನಿಮ್ಮ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಲಿಸುವುದೆಂದರೆ ಸಂಕೋಚವಾಗುತ್ತದೆ. ನೀವು ಪುರಸೊತ್ತಾದಾಗ ಬನ್ನಿ, ಉಳಿದದ್ದು ನನಗೆ ಬಿಡಿ". ಆದರೆ ಫುಲೆಯ ಮನದಲ್ಲಿ ಪಾಪವಿರಬೇಕು. ಅನಂತರ ಅವರು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನನಗೆ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಕೂತುಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಎಂಟು ದಿನಗಳ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯ ಕೊರತೆಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಕೂತುಕೊಳ್ಳಲು ಅನರ್ಹನೆಂಬ ಪತ್ರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಿಂದ ಬಂತು. ನಾನು ಮೋಸ ಹೋಗಿದ್ದೆ. ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಹಾಜರಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ನೀವು ಸಂಶೋಧನೆಯತ್ತ ಹೊರಳಲು ಏನು ಪ್ರೇರಣೆ?

ಢೇರೆ : ಮೊದಲು ಕವಿತೆ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೆ. ಪುಣೆಗೆ ಬರುವ ಮೊದಲು ನಾನು ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರಿಯನ್ನು ಒಂಬತ್ತು ಸಲ ಓದಿದ್ದೆ. ಗ್ರಾಮ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಯ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜತೆಗೇ ನಾನು ಪುಣೆಗೆ ಬಂದು ನಾನು ಲೇಖಕನಾಗುತ್ತೇನೆ ಎಂದುಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರೂ ರವಿಕಿರಣ ಮಂಡಳಿಯ ಕವಿತೆ, ಬೋಧಕರ, ಶಿರವಾಡಕರರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದೆ. ನನ್ನ ರಸಿಕತೆಯು ಅದರಿಂದ ಸಾಕಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲೇ ಉಳಿದಿದ್ದರೆ ಲಾವಣಿಯೋ, ಕವಿತೆಯೋ ಬರೆಯುತ್ತ ಉಳಿಯುತ್ತಿದ್ದೆ ಅಥವಾ ಮಾವ ಕಲಿಸಿದ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಪುಣೆಗೆ ಬಂದ ಬಳಿಕ ನನ್ನ ಸಂಸ್ಕಾರ, ಮಾಹಿತಿ, ಸಂಚಿತಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕುತೂಹಲ ಮೂಡಿದ್ದು ಕಂಡು ಬಂತು. ಗ್ರಾಮ ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಬೆಲೆಯೂ ಇದೆ ಎಂಬ ಅರಿವಾಯಿತು. ಪುಣೆಗೆ ಬಂದ ನಂತರ ನಾನು ಪ್ರತಿದಿನ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಗ್ರಂಥಾಲಯದಲ್ಲಿ ಎರಡೂವರೆ ಗಂಟೆ ಕಳೆ ಯುತ್ತಿದ್ದೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮರಾಠಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಓದಿಕೊಂಡೆ. ಕವಿತೆ ಯಲ್ಲಿ ಏನೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಸಾಧಿಸಲಾರೆ ಎಂದೆನಿಸಿತು. ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನಾನುಭವದಿಂದ ಲಾಭವಿದೆ. ನನ್ನದು ಪುಸ್ತಕದ ಬದನೆಯಲ್ಲ. ರಸಿಕನಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಪದ್ಧತಿ ಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಓದುಗರೂ ಆಕರ್ಷಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಶೋಧನೆಯತ್ತ ಹೊರಳ ಬೇಕೆಂದೆನಿಸಿತು. ಜಾನಪದದ ಗಟ್ಟಿ ಬುನಾದಿ ನನ್ನಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಕಡೆ ಹೊರಳಿದೆ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : **ನಿಮ್ಮ ಮೊದಲ ಸಂಶೋಧನ ಕೃತಿ ೨೨ನೇ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರಿ. ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು?**

ಢೇರೆ : ೧೯೫೪ರಲ್ಲಿ ಬೋರ ಎಂಬಲ್ಲಿಯ ಪಂತಸಚಿವರು ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕುರಿತು ವಿಶೇಷ ಸಂಶೋಧನೆ ಕೈಕೊಳ್ಳುವವನಿಗೆ ಶಂಕರಜಿ ನಾರಾಯಣ ಪುರಸ್ಕಾರ ನೀಡುವ ಪ್ರಕಟನೆ ನೀಡಿದರು. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಮುದ್ರಿಸಲೇ ಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದೆ. ಜೋಗೇಶ್ವರಿಯಲ್ಲೊಂದು ಪುಸ್ತಕದಂಗಡಿಯಿತ್ತು. ಅದರ ಮಾಲಿಕರಾದ ಬೋಕಿಲರು ಸಹೃದಯ ಓದುಗರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ತಾವು ಪುಸ್ತಕ ಓದಿ ಚೆನ್ನಾಗಿದ್ದರೆ ಉಳಿದವರಿಗೂ ಓದಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಸೀತಾರಾಮ ರಾಯಕರ ಮತ್ತು ನಾನು ಬೋಕಿಲರ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಅವರು ಹಳೆಯ ಅಪರೂಪದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನನಗೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಬೊಂಧಳೆ ತಾತ್ಯಾಸಾಹೇಬ ಧಮಢೇರೆ, ಗಾಜರೆ ಇವರೂ ಹಳೇ ಪುಸ್ತಕದ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು. ಅವರೂ ನನ್ನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಹುಡುಗ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂಬ ವಿಶ್ವಾಸ ಅವರಿಗಿತ್ತು. ವಿಠ್ಠಲರಾವ ಅವರ ಅಂಗಡಿಗೂ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದೆ.

ನಾಥಪಂಥದ ಸಾಕಷ್ಟು ಪುಸ್ತಕ ಮುಜುಮದಾರರ ಹತ್ತಿರ ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬೋಕಿಲ ಸೂಚಿಸಿದರು. ಅವರು ದ್ವಿವೇದಿ ಪ್ರಸಾದರ, ಪುಸ್ತಕ, ಬ್ರಿಗ್ಸನ ಕಾನಫಟೆ ಯೋಗಿ ಮುಂತಾದ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರು. ನಾನು "ಹೆಸರು, ವಿಳಾಸ ಬರೆದುಕೊಳ್ಳಿ" ಎಂದೆ. ಅವರೆಂದರು "ನೀನಿಗ ನಮ್ಮ ಗೋತ್ರದವನಾದಿ. ಗಣೇಶ ಉತ್ಸವದ ಆಮಂತ್ರಣ ನಿನಗೆ ನೀಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಹುಡುಗ ಖಂಡಿತ ಕಳ್ಳನಾಗಿರಲಾರ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತು".

ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಬಂಗಾಲಿ ಕಲಿತೆ. ಬಂಗಾಲಿ ಗ್ರಂಥ ಓದಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡೆ. ಸಿದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪದ್ಧತಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದೆ. ವಿಠ್ಠಲರಾವ ಸಹಕರಿಸಿದರು. ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಾಥ ವಾಙ್ಮಯ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಓದಿದೆ. ಒಂದು ವರ್ಷದೊಳಗೆ ಈ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ಮುಗಿಸಿದೆ. ಅನಂತರ ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ದತ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಇತಿಹಾಸ ಬರೆದೆ. ಆಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪುರಸ್ಕಾರದ ಪದ್ಧತಿ ಶುರುವಾಗಿತ್ತು. ತರ್ಕತೀರ್ಥ ಲಕ್ಷ್ಮಣಶಾಸ್ತ್ರೀ ಯವರು ಅದರ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದರು. ನನ್ನ ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಥಮ ಪುರಸ್ಕಾರ ಸಿಕ್ಕಿತು.

ಪ್ರಶ್ನೆ : **ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ಆದರ್ಶ ಯಾರು?**

ಢೇರೆ : ಇದೆಲ್ಲ ಶಾರದೆಯ ಕೃಪೆ. ಇದು ಅವಳು ನೀಡಿದ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಎಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ಎಲ್ಲ ಪೂರ್ವಸೂರಿಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ನಾನು ಓದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಡಾ.ಕೋಸಂಬಿಯವರಿದ್ದಾರೆ, ಡಾ. ವಾಸುದೇವ ಶರಣ ಅಗರವಾಲ ಇದ್ದಾರೆ. ಅಗರವಾಲ ನನ್ನ ಆದರ್ಶ ಅವರು ದೇಸಿ ಪರಂಪರೆಯ ಒಳಗೆ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು.

ವಿಷಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ವಿವಿಧ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ತಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ. ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಹೀಗೆ ವಾಟರ್‌ಟೈಟ್ ಕಂಪಾರ್ಟ ಮೆಂಟ್ ಮಾಡಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಿಭಜನೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಯಾವ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಉಚಿತ ನ್ಯಾಯ ನೀಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುವ ಪರಿಭಾಷೆಯೇ ನಿಜವಾದದ್ದು. ಕೋಶದ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅರ್ಥ ಹುಡುಕಿ ತಯಾರಿಸಿದ ಪರಿಭಾಷೆಗಿಂತ ಮೂಲ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಓದಿದ್ದೇ ಯೋಗ್ಯ. ಇಂಥ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಜೀವಂತಿಕೆಯ ಅನುಭವ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನೀವೇ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು. ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಅಗತ್ಯದಂತೆ ಇದೆಲ್ಲ ಜರುಗಬೇಕು. ನಿಮ್ಮ ಪರಿಭಾಷೆಯ ತುಂಬಾ ಪರಿಪಕ್ವ ವಾದುದು. ಮೂಲ ಆಂಗ್ಲ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ನೀವೇ ಬರೆದಂತೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆಂದು ಖ್ಯಾತ ಚಿಂತಕ ಎಂ.ಎಸ್. ದೇಶಪಾಂಡೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ವಿದೇಶಿ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಡೆವ್ಹಿಡ್ ಡ್ಯೂಮನ್, ಸೊಂಥಾಯ್ಮೆರ್ ಎಂಬವರು ತುಂಬ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ನನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತರು. ಆದರೆ ಅವರಿಗೂ ಒಂದು ಪರಿಧಿಯಿತ್ತು. ಕ್ಷೇತ್ರ ಮಹಾತ್ಮ್ಯೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಲು ಅವರು ನಾನಾ ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಸೊಂಥಾಯ್ಮೆರ್‌ಗೆ ನಮ್ಮ ಗ್ರೇಟ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್ ಕುರಿತು ಅದೆಷ್ಟು ಹವ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅವರು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮರೆ ಮಾಚುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಟಿಮಾಲಾಜಿಯು ಕೃತ್ರಿಮ ಮೋಸದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಣಿ ಮಲ್ಹಾರಿ ಖಂಡೋಬಾನ ಅವತಾರ ಕಥೆ. ಮಣಿ ಮಲ್ಲರು ದೈತ್ಯರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಸಂಹಾರದ ಅವತಾರದ ಕಥೆಯೂ ಬಂತು. ವಸ್ತುತಃ ಅದು ಮಣಿಮಲ್ಹಾರಿ ಅಲ್ಲ. ಮಣ್ಣು ಮೈಲಾರವೇ ಮಣಿ ಮಲ್ಹಾರ ಎಂದಾಗಿದೆ. ಖಂಡೋಬಾನ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಇವತ್ತಿಗೂ ಮಣ್ಣು ತೋರಿಸ ಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಮ್ಮನೆ ಮಣಿ, ಮಲ್ಲ ದೈತ್ಯ ರಾಗಿದ್ದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಕಿರುಕುಳ ನೀಡಿದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಶಿವನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದರು. ಶಿವ ಅವತಾರ ತಾಳಿದ ಎಂದೆಲ್ಲ ಮಂಡಿಸಿದರೆ, ಮೋಹಕ್ಕೆ ಬಲಿಬಿದ್ದು ಕೃತ್ರಿಮ ಇಟಿಮಾಲಜಿ ಮಂಡಿಸಿ ದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ನವೀಕರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ. ಅದರ ಟೈಪ್ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು, ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುವುದು

ಇದರಿಂದ ಏನು ಲಾಭ? ದುರ್ಗಾ ಭಾಗವತನಂಥವರಿಗೂ ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅನಿಸಿದ್ದು ಅಚ್ಚರಿಯ ಸಂಗತಿ. ಜಾನಪದ ಹಾಗೂ ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯ ನಡುವೆ ಸತತ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡೂ ವಾಟರ್ ಟೈಟ್ ಕಂಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್ ಅಲ್ಲ, ಜಾನಪದ ಪರುಂಪರೆಯು ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪರಿಪುಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪರಿಪುಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉನ್ನಯನ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಋಣವನ್ನು ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊತ್ತು ಮೆರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ ಯಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ದೊಡ್ಡದು. ಜ್ಞಾನದ ಋಣ ಬೇಡ. ಶ್ರೀಮಂತ ರಾಗಲು ಅದರ ಬಳಕೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರನು ಪೂರ್ವಪರಂಪರೆಯ ಹಲವು ವಚನ ಬಳಸಿದ. ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರಿಯಲ್ಲದು ಮೂಲಕ್ಕಿಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂತು. ದಾರೂಭೇದ ನಿರ್ಮಾಣ ಎಂಬೊಂದು ಸುಭಾಷಿತವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಭ್ರಮರ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಕೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದೇವನು ಕಟ್ಟಿಗೆ ಕೊರೆದ ಭ್ರಮರ ಕಮಲದೊಳಗೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡಿತು ಎಂದು ಪರಿವರ್ತಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಮತ್ತಷ್ಟು ಶ್ರೀಮಂತರಾಗಬೇಕು. ವಿಷಯವನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಶಕ್ತಿ ಬೇಕು. ಅದು ವ್ಯಾಪಕ ಮತ್ತು ಆಳವಾಗಿರಬೇಕು.

ಡಿ.ಡಿ.ಕೋಸಾಂಬಿ ಮತ್ತು ವಾಸುದೇವ ಶರಣ ಅಗರವಾಲರು ದೇಸಿ ಪರಂಪರೆಯ ಅಳಕ್ಕಿಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅಗರವಾಲರು ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಅಭಿಮಾನಿ. ನನಗೂ ಹಾಗನಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸತ್ವವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಲೇಬೇಕು. ಅದನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವುದು ಸುಲಭ. ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿ ಸುವುದು, ಅವಹೇಳನ ಮಾಡುವುದೂ ಸುಲಭ. ಆದರೆ ಅದರ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯಾಗ ಬೇಕು. ಒಳಿತನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಿ, ದೋಷವಿದ್ದರೆ ಕಿತ್ತೊಗೆಯಿರಿ. ನಮ್ಮ ನನಸ್ಸು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಆವರಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ದೂರ ಸರಿದಾಗ ಅನಾಥ ಭಾವ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ವಾಂಶವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೇ ಪರಿವರ್ತನೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ನೀವು ಜನಮಾನಸ, ಅದರ ಪರಿಮಿತಿ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಕಳಕಳಿ ಯಿರಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಸಂತ ಪರಂಪರೆಯ ಜಾತಿಯೇ ಶ್ರದ್ಧೆಯದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂತ ವಾಙ್ಮಯ, ಸಂತ ಪರಂಪರೆಯು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಗೊಂಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಾಗಿದೆ. ಸಂತವಾಙ್ಮ ಯವೆಲ್ಲ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಅಧಿಕಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಇಡೀ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಬುನಾದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯ ಶ್ರದ್ಧೆ ಬೇಕು ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಈ ಶ್ರದ್ಧೆ ಹೆಚ್ಚಾದರೆ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಕ್ಷೀಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯ ವೈಭವೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಢೇರೆ : ಹೌದು ಹಾಗಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನನಗದು ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಲ್ಲ. ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ತ್ಯಾಜ್ಯವೋ ಅದರ ಮೇಲೆ ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆಸಲೇಬೇಕು. ಅದನ್ನು ದೂರಸರಿಸಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕು. ಈಗ ಲೋಕಮಾನ್ಯ ತಿಲಕರ ಪಾಲಿಸಿಯೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ. ಅವರ ಪ್ರತಿಗಾಮಿತನದ ಬಗೆಗೆ ಆರೋಪ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ ಬೆಳೆಸಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಅವರು. ಹೊಸದರ ಸ್ವೀಕಾರಕ್ಕಾಗಿ, ಅನಿಷ್ಟದ ತ್ಯಾಗಬೇಕು. ನೀವು ಸಮಾಜವನ್ನು ಕೈಹಿಡಿದು ಮುನ್ನಡೆಸಬೇಕು ಅಂದಾಗ ನಿಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ ಈಡೇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಮುಂದೆ ಸಾಗಿದರೋ ನೀವು ಶಿಖರದ ತುದಿ ತಲುಪಬಹುದು. ಜನ ನಿಮ್ಮನ್ನು ಮಹಾತ್ಮ ಎನ್ನಬಹುದು. ಮಹಾನಾಯಕ ಎಂದೆನ್ನಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮಿಂದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಸಾಧವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂತರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡಿದರು. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಅವರು ಸಮಾಜ ಮಾನಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರು.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಯ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಶೋಧನೆ ಕೈಗೊಳ್ಳು ವಾಗ ಹಲವು ಅಡಚಣೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ಮುಂತಾದವರು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು. ನೀವೂ ಕನ್ನಡ ಆಕರವನ್ನು ಬಳಸಿದಿರಿ. ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆ ಕಲಿಯಲು ನಾವು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತೇವೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಲಿಯುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷಾ ಸಮಸ್ಯೆ ಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವದು ಹೇಗೆ?

ಢೇರೆ : ನನ್ನ ಪರಿಮಿತಿಯೇನೆಂದರೆ ನನಗೊಂದೂ ದಕ್ಷಿಣದ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆ ಬರು ವುದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಓದಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಉತ್ತರದ ಇಂಡೋ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಭಾಷೆ. ನನಗೆ ಒಂದಾದರೂ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆ ಬಂದದ್ದೇ ಆದರೆ ಈಗಿನಿಂತಲೂ ಎಷ್ಟೋ ಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಾನಿಕ ಸಂಶೋಧಕರು ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನನಗದು ಅಚ್ಚರಿ ಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನನಗೆ ಆ ಭಾಷೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೆ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ನನ್ನ ವಯಸ್ಸು ೭೭ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ನನಗದು ಈಗ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನ ಮರಾಠಿ ಮನುಷ್ಯ ಒಂದಾದರೂ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಷೆ ಕಲಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕು. ಅಂಥ ಆದರ್ಶವಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಉತ್ತರದ ಜ್ಞಾನೋಪಾಸಕರು ಒಂದಾದರೂ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯಬೇಕು. ಒಂದು ಭಾಷೆ ಬಂದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನ

ಸಂಯಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಸುಲಭ. ನಾನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್, ಹಿಂದಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಗೊಂಡ ಗ್ರಂಥಕೋಶ ಅಥವಾ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತಿಹಾಸ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಬರೆದೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ಥಳೀಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಿಂದ ಪ್ರಭಾವಗೊಂಡಿದೆ. ಇದರಿಂದ ದೇಸಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿ ನಾನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಅವರಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವದಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ನನಗೆ ಬಹಳ ಸಹಾಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನನಗೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಷೆ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉತ್ತರದ ಪ್ರಭಾವ ಮೇಲ್ನೋಟದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಂಪೂರ್ಣ ಮರಾಠಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬುನಾದಿಯೇ ಮೂಲತಃ ದಕ್ಷಿಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಉತ್ತರದ ಪ್ರಭಾವ ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು ನಿಜವಾದರೂ ಅದರ ಜತೆ ದಕ್ಷಿಣವನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಕೊಂಡಿಯೆಂದರೆ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ.

ಅಗರವಾಲರ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ ಸ್ಕಂಧ ಜಯಂತಿಯ ಪರಂಪರೆಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯು ಜ್ಯೇಷ್ಠಪುತ್ರ ಪೂಜೆಯು ಪರಂಪರೆಯಾಗಿದೆ. ಸ್ಕಂಧನು ಜ್ಯೇಷ್ಠ ಪುತ್ರ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಜನಿಸಿದ, ಮನೆ ನಂದಗೋಕುಲವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಮುಲಗ ಎಂದರೆ ಪುರುಷ ಪುತ್ರ ಎಂಬರ್ಥವಿದೆ. ಮುಲಗಾ ಎಂಬ ಮರಾಠಿ ಶಬ್ದದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಮುರುಗಾದ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮುರುಗ ಜನಿಸಿದ ಎಂದರ್ಥ. ಮುರುಗನು ಸ್ಕಂಧ ಜತೆಗೆ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಉತ್ತರದ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಸ್ಕಂಧ ಚರಿತ್ರೆ ಗುರುತಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾಯಿತು. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮುರುಗನ ಬದಲಿಗೆ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ನಾಗನ ದರುಶನವಾಯಿತೆಂದರೆ ಮುರುಗನ ದರುಶನವಾಯಿತೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ನಾಗನಿಗೂ ಹುತ್ತಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹುತ್ತದ ವಾಸಿನಾಗ ಸುಬ್ರಮಣಿ ಎಂದರೆ ನಾಗರತ್ನ. ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಎಂದಾಯಿತು. ಇಂಥ ಹೆಸರು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : **ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ಹಾಗೂ ಭಾಷೆಯ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗಿ ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುವವರು. ಶಂಬಾ ಜೋಶಿಯವರ ಬಗ್ಗೆ ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ತಿಳಿಯುವ ಕುತೂಹಲವಿದೆ?**

ಢೇರೆ : ಶಂಬಾ ಅವರ ಮರಾಠಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ೧೯೫೨ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಬಂತು. ಸಂಕಾಲಿಯಾ ಅದನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಉಳಿಸಿದವರೂ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ನಾನು ಶಂಬಾರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಿದ್ದರೂ, ಅವರ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮ ಗಂಭೀರವಾದದ್ದು, ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಯೋಚಿಸುವಂತಾಗ ಬೇಕೆಂದೆನಿಸಿತು.

ಮಹಾರಾಷ್ಟ ಎನ್ನುವುದು ಇರಲಿಲ್ಲ, ಇದ್ದುದು ಕನ್ನಡವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಶಂಬಾ ಸಾಬೀತು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮುಂದೆ ರಂ.ಶಾ. ಲೋಕಾಪುರ ಮುಂತಾದವರು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ, ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರಿಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಶಬ್ದ ಕನ್ನಡವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು.
ಇದು ಕನ್ನಡವ್ವೇ ಸಂಸ್ಕಾರ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಗಂಭೀರ ಗ್ರಹಿಕೆ ಅವರಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರಿಯ ಶಬ್ದಾವಳಿ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಭಾವವೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತಿರೇಕ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಕೊಂಡು ಲೋಕಾಪುರ ನೀಡಿದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಕೋಶದ ಬಹುಭಾಗ ಪ್ರಾಕೃತದ್ದಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತದಿಂದ ಮರಾಠಿಗೆ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಉಳಿದ ಭಾಷೆಗೂ ಹೋಗುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

ವಿಶ್ವನಾಥ ಖೈರ ಎಂಬುವರು ಹೀಗೇ ಮಾಡಿದರು. ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿರುವುದೆಲ್ಲ ತಮಿಳಿನದು. ಮರಾಠಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದ ಬಂತೆನ್ನುವುದರಿಂದ ನೀವು ಶಿವಾಜಿ ತುಳಜಾಭವಾನಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತೀರಿ? ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆದಿಮ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯ ರೂಪಕವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಮುಂದಿನ ಕಾಲದ ನೀವು ಅದ್ಹೇಗೆ ಬಿಡಿಸುತ್ತೀರಿ?. ಆದಿಮ ಜಮಾತಿಯೇ ಸಕಲ ಸೃಷ್ಟಿಯ ರೂಪಕವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದು; ಅದರಿಂದ ಆ ಶಬ್ದ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿತು. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಶಬ್ದ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಖೈರೆ ಅತಿರೇಕ ಮಾಡಿದಂತೆ ಲೋಕಾಪುರರೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಶಂಬಾ ಅವರು ಕೆಲವು ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೋಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಂತಿದೆ. ಇದು ವೇದ ಪೂರ್ವ ಕಾಲದ್ದು, ಈಗಲೂ ಅದೇ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಅವರು ಸೊಂಥಾಮ್ಮೆರ್‌ನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿದರು. ಖಂಡೋಬಾನ ಉಪಾಸನೆ ಎಂದರೆ ಸೂರ್ಯೋಪಾಸನೆ ಎಂದವರು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ವೇದದಲ್ಲಿ ರುದ್ರ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸತತ ಜೋಡಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರು. ಆದರೂ ರಿಫ್ರೀಲಿಂಗ್ ವಿಚಾರಗಳು ಶಂಬಾ ಲೇಖನದಲ್ಲಿವೆ. ನಾನು ಯಾರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಡಿಸ್‌ಕಾರ್ಡ್ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಗೌರವಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಬಂಧನಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ವೈದಿಕ ಭಿನ್ನಾಪ್ರಾಯ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಗೂ ನಿಮಗೂ ಎಂಥ ಸಂಬಂಧವಿತ್ತು.

ಢೇರೆ : ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ವಿಠ್ಠಲರಾವ ದೀಕ್ಷಿತರ ಬಳಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗವರು ಬರುವಂತೆ ಸುದ್ದಿ ಕಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ನನ್ನನ್ನು ಮಾನಸಪುತ್ರ ಎಂದೆನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ಜತೆ ಮಾಸ್ತಿ ಗೋಕಾಕರೂ ಆಗಾಗ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಮುಗಳಿಯಂತೂ ಹಲವು ಬಾರಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೇಂದ್ರೆ ಓದುವ ಕನ್ನಡ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಮುಗಳಿ ಮರಾಠಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೇಂದ್ರೆಯನ್ನು ಮುಗುಳಿ ಗುರುವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಹಲವು ಭಾಷಣಗಳ ರಿಪೋರ್ಟು ಬರೆದೆ. ಅವರ ಕಪಾಲಿಶಾಸ್ತ್ರ, ರಮಣಮಹರ್ಷಿ, ಅರವಿಂದರ ಜತೆಗಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಂಬಂಧ ಇತ್ಯಾದಿ ಕುರಿತು ಸಾಕಷ್ಟು ಬರೆದೆ. ಮುಂದೆ ಮುಂದೆ ಅವರು ಗಣಿತದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಮಾತಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಅವರ ಕೊನೆಯ ಕಾಲ ನನಗೆ ನಿಗೂಢ ಎಂದೆನಿಸಿತು. ಅವರ ಮಾತು ನನಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದಾಯಿತು. ಅವರು ಬೇರೊಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತಿತ್ತು. ಕೆಲವರು ಅವರನ್ನು ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಅವರು ಕಡಿಮೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆ ಯಾವ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಜತೆ ನಿಮಗೆ ಸಂಪರ್ಕವಿತ್ತು?

ಢೇರೆ : ಕರ್ನಾಟಕದ ಪಾಂಡುರಂಗ ದೇಸಾಯಿಯವರ ಜೊತೆ ಪತ್ರ ವ್ಯವಹಾರ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೆ. ಅವರ ಪ್ರಭಾವ ನನ್ನ ಮೇಲಿತ್ತು. ನಾನು ನನ್ನ ಲಜ್ಜಾಗೌರಿಯನ್ನು ಅವರಿಗೇ ಅರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಅದರ ಪ್ರತಿ ಅವರಿಗೂ ಕಳಿಸಿದ್ದೆ. ಕೊನೆಗೂ ಅವರ ಭೇಟಿ ಮಾಡುವುದಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ನೀವು, ಶಂಬಾ, ಬೇಂದ್ರೆ ಮುಂತಾದವರು ಎರಡೂ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವೆ ಸೇತುವೆ ಕಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದಿರಿ. ಆದರೆ ಶಕ್ತಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿರುವವರು ಈ ಸೇತುವೆಯನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.

ಢೇರೆ : ಏನು ಹೇಳಲಿ, ನನಗೆ ತೀರ ದುಃಖವೆನಿಸುತ್ತಿದೆ. ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಗಡಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಕುರಿತು ನನ್ನ ನಿಲುವು ಮಂಡಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಗಡಿ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಪಾರಾಗಲಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಶಿವಾಜಿ ಬಗೆಗಿನ ಪುಸ್ತಕದ ಬಗೆಗೆ ಹೊಗಳಲಾಯಿತು. ಗೌರವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಗ್ರಂಥ ಮನೆ ಮನೆಗೂ ತಲುಪಬೇಕೆನ್ನಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಗಡಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನನಗೆ ದುಃಖವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಈ ಗ್ರಂಥ ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನ ನನ್ನ ಬಂಧುಗಳು. ಆದರೆ ರಾಜಕಾರಣದ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕಹಿತನವಿದೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡಿಗನಿಂದ ನನಗೆ ಯಾವ ಕೆಟ್ಟ ಅನುಭವ ಬರಲಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ವಿಠ್ಠಲ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಲಜ್ಜಾಗೌರಿ, ಖಂಡೋಬಾದ ಸಂಶೋಧನೆಗಾಗಿ ನೀವು ಕರ್ನಾಟಕದ ತುಂಬೆಲ್ಲ ಸುತ್ತಾಡಿದಿರಿ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನುಭವ ಹೇಳಿರಿ.

ಢೇರೆ : ಅನುಭವ ಚೆನ್ನಾಗಿತ್ತು. ನನಗೆ ಕನ್ನಡ ಬರದಿದ್ದರೂ ಹಿಂದಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬಳಸುವುದರಿಂದ ಏನೂ ತೊಂದರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ಹಳಿಯಾಳದಲ್ಲಿ ತುಳಜಾಭವಾನಿ ಮಂದಿರ ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದೆ. ಭಾಗ್ಯಶ್ರೀ ಎಂಬ ಹುಡುಗಿ ಸಿಕ್ಕಳು. ಅವಳು ಮಂದಿರಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ದಳು. ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮರಾಠಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದಳು. ಮಂತ್ರಿಗಳಾದ ಆರ್.ವಿ. ದೇಶಪಾಂಡೆ ಕಟ್ಟಿದ ಮಂದಿರವದು. ಮಂದಿರ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಚ್ಛ, ಸುಂದರವಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿಯ ಪೂಜಾರಿ ಸಾರಸ್ವತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿದ್ದ. ವಿದ್ವಾಂಸನೂ ಆಗಿದ್ದ. ಭಾಗ್ಯಶ್ರೀಯು ಪುಣೆಯವರಂತೆ ಶುದ್ಧ ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದಳು. ಆದರೆ ಆಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅಭಿಮಾನಿ. ಇದು ನನಗೆ ನಿರೋಗಿ ಎನಿಸಿತು.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ವಿಠ್ಠಲ ಒಂದು ಮಹಾಸಮನ್ವಯ ಪ್ರಕಟವಾದಾಗ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೀರಿ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿ. ನೀವು ಅನೇಕ ಪ್ರತಿರೋಧ ಎದುರಿಸಿದಿರಿ.

ಢೇರೆ : ನನ್ನ ವಿರುದ್ಧ ಮಾಡಿದ ದುರುದ್ದೇಶ ಪೂರಿತವಾದ ಕುತಂತ್ರವದು. ಕೆಲವು ಅಸೂಯಾಪರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಜ್ಯೇಷ್ಠತೆ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಗಾಗಿ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕಾರ್ಯವಿದು. ನನ್ನ ಆರ್ಗ್ಯುಮೆಂಟನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಅವರಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ವಾದವೇನೆಂದರೆ ಸ್ಥಳ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಭಾವಿಕರ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸಲು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ತಲೆ ಊರಿ, ಇಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮಾಡಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಸ್ಥಳಪುರಾಣದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ಪೂರ್ವಕಾಲದಿಂದ ಸ್ಕಂದ ಪುರಾಣಾಂರ್ಗತವಾಗಿರುವುದು ಪಾಂಡುರಂಗ ಮಹಾತ್ಮ್ಯ. ಆ ಸ್ಥಳ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಠ್ಠಲನ ಮೂರ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣವು ಪಂಢರಾಪುರದ ವಿಠ್ಠಲಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಮಾಢೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಠ್ಠಲಮೂರ್ತಿ ಅದು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಎದೆಯ ಮೇಲಿನ ಗೂಢ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಮಹಾತ್ಮ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಚಾರ್ಯ ಲಿಮಯೆಯವರು ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದರು. ಸಂಕಟದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಢೆಗೆ ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸಿರಬೇಕು. ಹಾಗಾಗದೆ ಹೋಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಹಾತ್ಮ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ಲಕ್ಷಣದ ಮೂರ್ತಿಯು ಮಾಢೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೂರ್ತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದ ದೇವತ್ವ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ಸೋಮನಾಥನ ಮೇಲೆ ಹಲವು ಬಾರಿ ಆಕ್ರಮಣವಾಯಿತು. ಶಿವಲಿಂಗ ಕಿತ್ತೊಗೆಯಲಾಯಿತು. ಹೀಗಿದ್ದೂ ದೇಶದ ಹನ್ನೆರಡೂ ಜೋತಿರ್ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಸೋಮನಾಥನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಮೂರ್ತಿ ಭಗ್ನಗೊಂಡರೆ ಅದನ್ನು ಪೂಜಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬೇರೆ ಮೂರ್ತಿ ತಂದು ಪ್ರಾಣ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ದೇವತ್ವ ಅದರಲ್ಲಿ

ಸಂಚರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆ. ಕಾಶಿ ವಿಶ್ವನಾಥ ಮಂದಿರದಲ್ಲೂ ಇದೇ ಆಯಿತು. ಅದರೂ ಜನ ದರ್ಶನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಯಾವ ಬಾಧೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಪುರೋಹಿತರಿಗೆ ಅನಿಸಿದ್ದೇನೆಂದರೆ ಮೂಲ ಮೂರ್ತಿ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿರುವುದು ಹುಸಿಮೂರ್ತಿ ಎಂದಾದರೆ ತಮ್ಮ ದಂಧೆಗೆ ಹೊಡೆತ ಬೀಳಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ನನ್ನ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ಸರವಿರುವ ಪುಣೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಖರೀದಿಸಿದರು. ಭಾವು ಸಾಹೇಬ ಎಂಬ ಅರ್ಚಕರು ಹಣದ ಥೈಲಿಯೊಂದಿಗೆ ಪುಣೆಗೆ ಬಂದರು. ಮಧು ಮಾಟೆಯವರಲ್ಲಿ ಇಳಿದುಕೊಂಡರು. ನನ್ನ ವಿರುದ್ಧ ಬರೆದರು. ಭಾಷಣ ಮಾಡಿದರು. ಒಬ್ಬ ಮಾತಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದರೆ ಉಳಿದವರೂ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ನನ್ನ ಪಿಎಚ್.ಡಿ.ಯ ಗುರುಗಳಾದ ರಾ.ಶ. ವಾಳಿಂಬೆಯ ಭಾಷಣವೂ ಜರುಗಿತು. 'ತಾನು ಸ್ಕಂಧ ಪುರಾಣದ ಬೃಹತ್ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮೂರು ಮೂರು ಬಾರಿ ತಿರುವಿ ಹಾಕಿದೆ. ನನಗೆಲ್ಲೂ ಪಾಂಡುರಂಗ ಮಹಾತ್ಮ್ಯೆ ನೆನಪಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಗೃಹಸ್ಥ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ನನ್ನ ವಿರುದ್ಧ ಮಾತಾಡಿದರು. ನಾನು ಸ್ಕಂದ ಪುರಾಣಾಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ದಾವೆ ಮಾಡುವವನು. ಪಾಂಡುರಂಗ ಮಹಾತ್ಮ್ಯೆ ಅದರಲ್ಲೊಂದು ಎಂದು ನಾನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. ಇದು ಸ್ಕಂಧ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ನಾನು ಹೇಳಿರುವುದಾಗಿ ಯಾರೂ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ನಾನು ಅದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೇ ಉತ್ತರಿಸಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಶೋಧನ ಮಂಡಳದ ಕುರ್ಚಿಯ ಧೂಳು ಅವರ ಹೊರತು ಝಾಡಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಢೇರೆಯ ನಿಮಿತ್ತದಲ್ಲದು ಸ್ವಚ್ಛವಾಯ್ತು. ಢೇರೆಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜನ ಸೇರಿದರು.

ಪ್ರಶ್ನೆ : **ಶಿವಾಜಿಯನ್ನು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಅಸ್ಮಿತೆಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನನ್ನು ಮತೀಯವಾಗಿ ರೂಪಿಸಲಾಯ್ತು. ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ?**

ಢೇರೆ : ಇದು ತಪ್ಪು. ಶಿವಾಜಿಯ ಜತೆಗೆ ಮುಸಲ್ಮಾನರಿದ್ದರು. ಸೇನಾ ಪ್ರಮುಖನಾಗಿ ಮುಸಲ್ಮಾನನಾಗಿದ್ದ ಅಫಜಲಖಾನ ವಧೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸನಿಹದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮೀಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮುಸಲ್ಮಾನನಿದ್ದ. ಯುದ್ಧಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕುರಾನದ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಸನಿಹದ ಹಳ್ಳಿಯ ಕಾಜಿಯ ಹತ್ತಿರ ಇರಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಅನಾಥ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಗೌರವಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅವರ ಮನೆಗಳಿಗೆ ತಲುಪಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಸ್ಥಳೀಯ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಗೌರವವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ. ಆದರೆ ಮುಸಲ್ಮಾನರಾಗಿ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳಿ ಎನ್ನುವ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಸತ್ತೆಯ ವಿರೋಧದಲ್ಲಿ ಅವನಿದ್ದ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬಾಬತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : **ಪುಣೆಯ ಪೇಶ್ವೆಯವರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಶೃಂಗೇರಿ ಗುಡಿಯನ್ನು ಲೂಟಿ ಮಾಡಿದರು. ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತೀರಿ?**

ಢೇರೆ : ಮರಾಠ ಸತ್ತಾಧೀಶರಿಗೆ ಸದಾ ಹಣದ ಕೊರತೆಯಿತ್ತು. ಹಣ ಬೇಕೆನಿಸಿದಾಗ ಶೃಂಗೇರಿ ಲೂಟಿ ಮಾಡಿದರು. ಚಿಪೂಜಿ ಅಪ್ಪಾ ಮತ್ತು ಬಾಜಿರಾವ ಇಬ್ಬರೂ

ಬ್ರಹ್ಮೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಧಾವರಿಸರರನ್ನು ಗುರುವೆಂದು ಗೌರವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ವಸೂಲಿಗಾಗಿ ಅವರಿಂದ ಪತ್ರ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಅಡಿಕೆ ಕಳಿಸಿ, ತೆಂಗು ಕಳಿಸಿ, ಧಾನ್ಯ ಕಳಿಸಿ ಎಂಬ ತಗಾದೆ. ಜತೆಗೆ ಹಣದ ಬೇಡಿಕೆಯೂ ತಪ್ಪಿದಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಬ್ಬರೂ ಸಹೋದರರು ಚಿಂತಾಗ್ರಸ್ತರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಒಂದೆಡೆ ಗೌರವ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ತಾವು ಮುದ್ದತ್ತು ಪಾಲಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬ ಚಿಂತೆ. ಅವರು ತಮಗೆ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ ಅಪರಾಧ ಭಾವನೆಯೂ ಇರುತ್ತಿತ್ತು.

ಪ್ರಶ್ನೆ: ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಇತ್ತೀಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದಿರುವೆ.

ಢೇರೆ : ನನಗೆ ಸಮಾಧಾನ ತಂದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಗುರುವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದವರಲ್ಲಿ ಫಕೀರಿ ವೃತ್ತಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವವನು. ನಾನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಫಕೀರತನ ಈಗಿನ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನೀವು ಸಂಬಳ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ನೇಮಕಗೊಂಡವರು ಅಂದಾಗ ಅದರ ಬಗೆಗೆ ನಿಷ್ಠೆ, ಪ್ರೀತಿ ಇರಲೇಬೇಕು. ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಕರ್ತವ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕು. ಸರ್ಕಾರಿ ಅನುದಾನದಿಂದ ನಡೆವ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಗಳು ಪ್ರದರ್ಶನದ್ದಾಗಿರುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧ ಓದಿ ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಬೇರೆಯವರದನ್ನು ಆಲಿಸುವ ತಾಳ್ಮೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಬಿಲ್ ನೀಡಿ ಹಣ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಮುಗಿಯಿತು. ಅವರಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಗೆಳೆಯರೂ ಇದ್ದಾರೆಂಬ ದುಃಖ ನನಗಿದೆ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಗತಕಾಲದ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವಾಗ ವರ್ತಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವರು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಕತ್ತರಿಸಿದಂತೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಢೇರೆ : ನನಗೆ ಕಾಲದ ಅಖಂಡತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲತೆಗಾಗಿ ನಾವು ಕಾಲಖಂಡವನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತೇವೆ - ಪ್ರಾಚೀನ-ಮಧ್ಯ-ಆಧುನಿಕ ಎಂದು. ಆದರೆ ನಾನು ಕಾಲದ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಸಾತತ್ಯದ(Continuity of human race)ಬಗೆಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡುತ್ತೇನೆ. ಕಂಟಿನ್ಯೂಟಿಯ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ತುಣುಕು ಗತದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ನನ್ನ ಅನುಭವ. ಅಂಥ ಅನುಭವ ನಿಮಗೆ ಬರದೇ ಇದ್ದರೆ, ನಿಮ್ಮ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೋ ದೋಷವಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನನ್ನ 'ಲಜ್ಜಾಗೌರಿ'ಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಪ್ತ ಹಿಜಿಡೆಯರನ್ನು ತಂದಿದ್ದೇನೆ. ಮೂಲದ ಬಲ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿಮಗೆ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ್ದೆಲ್ಲ ತುಚ್ಛ, ನಿಂದನೀಯ ಎಂದೂ ಅಲ್ಲ. ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅದರ ಶಕ್ತಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹಿಡಿದೇ ಮುಂದುವರಿಯ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲಸಾತತ್ಯದ ಧಾರಣೆಯು ಬಿಚಿತ

ವಾಗಿದ್ದರೆ, ಇಂಟರ್‌ಪ್ರಿಟೇಶನ್‌ದಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಕಾಲ ಸಂದರ್ಭವೇನು? ಇಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೆ ಏನು ಸಂಬಂಧ? ಅದರ ಮಹತ್ವ ವೇನು - ಎಂದೆಲ್ಲ ಕೇಳಲಾಗುವುದು ಕಂಟಿನ್ಯೂಟಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ. ಹೀಗಾಗಿ ಜೀವನ ಸಾತತ್ಯದ ಧಾರಣೆ ಖಚಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಡಿಲಿಂಕ್ ಆಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : **ನಮ್ಮ ಅಭಿಜಾತ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ನಡೆಸಿದ ಯುದ್ಧ ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವಿದೆ. ಇದು ವರ್ತ ಮಾನದ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ಕೆಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತಿದೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ಕೂಡ ಇದರಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ.**

ಢೇರೆ : ಬ್ರಿಟೀಶರು ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಯೋಜಿಸಿಯೇ ಮಾಡಿದ್ದು. ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷ ಹೆಚ್ಚಾದಷ್ಟು ಅವರಿಗೆ ಅನುಕೂಲ. ಇದೊಂದು ಅಖಂಡ ದೇಶವಾಗಿ ಉಳಿಯಬಾರದು. ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ದಿನ ನಾವಂತೂ ಹೋಗಲೇಬೇಕು. ಆವರೆ ದೇಶವನ್ನು ಖಂಡ ಖಂಡವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಸ್ವಾಧೀನಕ್ಕೆ ಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಅವರಿಗಿತ್ತು. ನಾಥಪಂಥದ ಮೇಲೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವ ನಿಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬಹುದು. ನಾಥರು ಬಲೂಚಿಸ್ತಾನ ಪಾಕಿಸ್ತಾನದ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಿಂಗಲಾಜ್ ಪರ್ವತಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ನಾಥಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಹಲವು ಮುಸಲ್ಮಾನ ಯೋಗಿಗಳಿದ್ದರು.

ಪ್ರಶ್ನೆ : **ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸೂಫಿ ಮತ್ತು ದತ್ತಪಂಥಗಳು ಸಂಕರಗೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ದರ್ಗಾ ಇದೆ. ಬಾಬಾಬುಡನಗಿರಿ ಅಂತ. ಅದನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಲಪಂಥೀಯ ಸಂಘಟನೆಗಳು ವಿವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಇದೊಂದು ಸವಾಲಿನಂತಿದೆ. ಇಂಥದ್ದು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲೂ ಇದೆಯೇ?**

ಢೇರೆ : ಹೌದು, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಮರಾಠಾ ಜಾತಿಯ ಡೊಮಿನೆನ್ಸ್ ಎಷ್ಟಿದೆ ಯೆಂದರೆ ನನ್ನಂಥವನಿಗೂ ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡಲು ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿದ್ದರೂ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಂಥದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ನನ್ನ ಜನ್ಮ ನಾನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ತಾಯ್ತಂದೆಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿದ್ದರೆ ನನಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧ? ಹಲವು ಆಧುನಿಕ ವಿಭೂತಿ ಪುರುಷರು ಜಾತಿಯತೆಯ ಆಚೆಗೂ ಹೋಗಿ ಯೋಚಿಸುವುದರ ಬಗೆಗೆ ನನಗೆ ಗೌರವವಿದೆ. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಮರಾಠಾ ಡೊಮಿನನ್ಸ್ ಇದೆ. ನನ್ನ ಶಿಖರ ಸಿಂಗಣಾಪುರದ ಶಂಭು ಮಹಾದೇವ ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವಾಜಿಯ ಕುಲವನ್ನು ಹೊಯ್ಸಳ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಹೊಯ್ಸಳರೆಂದರೆ ಯಾದವರು. ಅಂದರೆ ಶಿವಾಜಿ ಗವಳಿ ಯಾಗಿದ್ದ ಎಂದರ್ಥ. ವಿಜಯನಗರದ ಆರಸರೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಯಾದವರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಅಂದರೆ ಗೌಳಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ

ಮರಾಠರು ಕೆರಳಿ ನನ್ನನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಬೆದರಿಕೆಯನ್ನೂ ಹಾಕಿದರು. ನನ್ನ ಹೇಳಿಕೆ ಸರಿಯೋ ತಪ್ಪೋ ಎಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ತಾಳ್ಮೆ ಅವರಿಗಿಲ್ಲ. ಅವರೋ ಶಹಾಣ್ಣವ ತೊಂಬತ್ತಾರು ಕುಲ ಕುಲದ ಮರಾಠರು. ಈ ಓಂದೆ ರಜಪೂತರಾಗಿದ್ದರು. ಇಂಥವರಿಗೆ ಫುಲೆ, ಶಾಹೂನ ಹೆಸರು ಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರವಾದರೂ ಎಲ್ಲಿದೆ ಅವರಿಗೆ ಸಿಟ್ಟು ಬರುವದೆಂದರೆ ಉಳಿದವರನ್ನು ತುಚ್ಛವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಶಿವಾಜಿಯು ಉಳಿದ ಜಾತಿಯವನಾಗುವುದು ಅವರಿಗಿಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ಶಿವಾಜಿಯೇ ನಾನು ಗೌಳಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಶಿವಾಜಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಹಲ್ಲೆ ಮಾಡುವಂಥವರು ಇವರು. ಅವನು ಮರಾಠಾ ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವರ ಇಚ್ಛೆ. ಸಂಭಾಜಿ ಬ್ರಿಗೇಪ್, ಮರಾಠಾ ಮಹಾಸಂಘ ಇವರೆಲ್ಲ ಯೋಚಿಸುವುದು ಹೀಗೆಯೇ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : **ಜೇಮ್ಸ್ ಬರೆದ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಭಂಡಾರ್ಕರ್ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಎಂಥ ವಾತಾವರಣವಿದೆ?**

ಢೇರೆ : ವಾತಾವರಣ ತೀರ ಹದಗೆಟ್ಟಿದೆ. ಸತ್ತಾಧಾರಿಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಈ ವಾತಾವರಣ ಉಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ. ಭಂಡಾರಕರ್ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ಮಾಡಿಸಿದವರು ಮೆರವಣಿಗೆಯನ್ನೂ ಹೊರಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರನ್ನು ಜಾಮೀನಿನ ಮೇಲೆ ಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ಭಂಡಾರಕರ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಪದಾಧಿಕಾರಿಗಳು ಸಂದರ್ಭ ಬೇಡಿದ್ದರಿಂದ ಕೊಟ್ಟರು. ಸಂಶೋಧಕನ ಮತಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಏನು ಸಂಬಂಧ ನೀವು ಶಿವಾಜಿಯನ್ನು ಅಪಮಾನ ಮಾಡಿ ಸಹಕರಿಸಿದಿರಿ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಖಟ್ಲೆಯನ್ನು ಜೇಮ್ಸನ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿದರೆ ತಾಳುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಆಗಾಗ ನಿವೇದನೆ, ಬೆದರಿಕೆ ನೋಟಿಸ್ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಭಯಗ್ರಸ್ತ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಉಳಿಸುವುದು. ಇದರರ್ಥ ಯಾರೂ ಜ್ಞಾನೋಪಾಸನೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬಾರದು, ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆ ಎತ್ತಬಾರದು ಎಂದರ್ಥ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : **ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕರಾದವರು ಏನು ಮಾಡಬೇಕು?**

ಢೇರೆ : ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿರಬೇಕು. ಪರಿಣಾಮ ಏನೇ ಆಗಲಿ. ಹುತಾತ್ಮರಾಗುವ ಸಿದ್ಧತೆಯಿಂದಲೇ ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆ ಎತ್ತಬೇಕು. ವಾಣಿ ಬಳಸಬೇಕು. ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಏನು? ಮನೆ ಸುಡೋದು, ಗುಂಡು ಹಾಕೋದು, ಏನು ಬೇಕಾದ್ದು ಮಾಡೋದು? ನನಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ವಿಧಾಯಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರಿಸಿದ್ದೇನೆಂದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಿಘಟನೆಯಾಗುವುದರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದೇ ನಮ್ಮ ಸಮನ್ವಯದ ಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನೀವು

ಕೇಳಿದಿರಿ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಾನು ಸುಳ್ಳು ಬರೆಯಲಾರೆ. ಖರೆ ಹೇಳಲೇಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಲ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ನಾನು ಹಿಂಜರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಬಹಳಷ್ಟು ಕಾಯಕ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ. ಅವುಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿರದಂಥ ಹಲವು ಕಾರ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅಂಥ ಕೆಲಸವನ್ನಾದರೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತೇನೆ. ದೈಹಿಕ ತೊಂದರೆಯಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಕೂಲ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಲೋ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದರೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತೇನೆ. ಆದರೆ ಸುಳ್ಳು ಮಾತ್ರ ಬರೆಯಲಾರೆ.

(ಅಕ್ಷರ ರೂಪ : **ಪ್ರೊ. ಸಂಧ್ಯಾದೇಶಪಾಂಡೆ,**
ಅನುವಾದ : **ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೋಕಳೆ, ಬೆಳಗಾವಿ**)

ಲೇಖಕರ ವಿಳಾಸ

೧. ಡಾ. ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ, ಪ್ರವಾಚಕರು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬.

೨. ಶ್ರೀ ಯಶವಂತ ಚಿತ್ತಾಲ, ನಂ. ೨, ಬ್ಯಾಂಡ್ ಅಪಾರ್ಟಮೆಂಟ್, ೨೧೨-ಎ.ಬಿ.ಜೆ. ರಸ್ತೆ, ಬ್ಯಾಂಡ್ ಸ್ಟ್ಯಾಂಡ್, ಬಾಂದ್ರ್ರಾ, ಮುಂಬೈ ೪೦೦ ೦೫೦.

೩. ಶ್ರೀ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್, ಅನುವಾದ : ಪ್ರೊ. ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರರಾವ್, ಡಾ. ಟಿ.ಎಂ.ಎ. ಪೈ ಕಾಲೇಜ್ ಆಫ್ ಎಜ್ಯುಕೇಷನ್, ಉಡುಪಿ ೫೭೬ ೧೦೨.

೪. ಡಾ. ವಿ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ, ನಂ. ೧೬, ಶ್ರೀಗೌರಿ - ಸೆಕೆಂಡ್ ಕ್ರಾಸ್, ಕನಕನಗರ, ಹೊಸಕೋಟೆ, ಬೆಂಗಳೂರು ಗ್ರಾಮಾಂತರ, ೫೬೨ ೧೧೪.

೫. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕೋಡಗುಂಟಿ, ಸಹಾಯಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅನುವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ದ್ರಾವಿಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಕುಪ್ಪಮ್ ೫೧೭೪೨೫, ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ.

೬. ಡಾ. ಬಿ.ಕೆ. ಹಿರೇಮಠ, ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಕನ್ನಡ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ವಿಭಾಗ, ಗ್ರಂಥಾಲಯ ಕಟ್ಟಡ ಮೇಲ್ಮಡಿ, ಬಸವೇಶ್ವರ ಕಲಾ ಮಹಾವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬಾಗಲಕೋಟೆ ೫೭೮ ೧೦೧.

೭. ಡಾ. ವಿಜಯಕುಮಾರ್ ಎಂ. ಬೋರಟ್ಟಿ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಸಂಜೆ ಕಾಲೇಜ್, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು ೫.

೮. ಶ್ರೀ ಡಿಸೋಜ ಜೆರೊಮ್ ಮಾರ್ಸೆಲ್, ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ ೫೭೪ ೧೯೯.

೯. ಶ್ರೀ ಎನ್. ಸುರೇಶ್ ನಾಗಲಮಡಿಕೆ, ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ, ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦. ಡಾ. ರಾಜಲಕ್ಷ್ಮಿ.ಎನ್.ಕೆ., ಆಂಗ್ಲ ವಿಭಾಗ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಕಾಲೇಜು, ಹಂಪನಕಟ್ಟೆ, ಮಂಗಳೂರು ೫೭೫ ೦೦೧.

೧೧. ಪ್ರೊ. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ, ನಂ. ೧೭೨, ಐಸೆಕ್ ರೋಡ್, ಟೀಚರ್ಸ್ ಕಾಲೋನಿ, ನಾಗರಬಾವಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ೭೨.

೧೨. ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬.

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ತಾನೊಂದು ಸಂಶೋಧನ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಲವು ನಿಯತಕಾಲಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ'ವೂ ಒಂದು. ಇದು ಕರ್ನಾಟಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ವಿದ್ವತ್ ಪತ್ರಿಕೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನ, ಸಮಾಜ, ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚರಿತ್ರೆ, ಧರ್ಮ, ರಾಜಕಾರಣ, ಪರಿಸರ, ಕಲೆ – ಮುಂತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಚರ್ಚೆ – ಶೋಧಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ'ವು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಾಡಿನ ಗತದ ತಡಕಾಟವನ್ನು, ವರ್ತಮಾನದ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯದ ಕನಸು ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡ ಬಯಸುತ್ತದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೇದಿಕೆಯಂತೆಯೂ, ಓದುಗರಿಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಗಾತಿಯಂತೆಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡ ಬೇಕೆಂಬುದು ಇದರ ಹಂಬಲವಾಗಿದೆ.



Reg. No. 05999/23/AL/93/TL